

T.C.  
YALOVA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

HÜCVİRİ'NİN (ö. 465/1072) YAKLAŞIMINDA  
TASAVVUFUN TEŞEKKÜL SÜRECİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ  
Zehra DEMİR

Enstitü Anabilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ  
Enstitü Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER

OCAK 2019

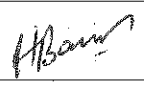

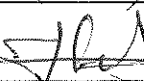
T.C.  
YALOVA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

HÜCVİRİ'NİN (ö. 465/1072) YAKLAŞIMINDA  
TASAVVUFUN TEŞEKKÜL SÜRECİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ  
Zehra DEMİR (167213014)

Enstitü Anabilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ  
Enstitü Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Bu tez 22/01/2019 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

	Adı SOYADI	Kanaati			İmza
Jüri Başkanı (Danışman)	Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER	<input checked="" type="checkbox"/> Kabul	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Ret	
Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi Ercan ALKAN	<input checked="" type="checkbox"/> Kabul	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Ret	
Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi İlyas AKYÜZOĞLU	<input checked="" type="checkbox"/> Kabul	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Ret	

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**YÜKSEK LİSANS İNTEHAL YAZILIM RAPORU**  
**BEYAN BELGESİ**

**Tez Başlığı:** Hücvîrî'nin (ö. 465/1072) Yaklaşımında Tasavvufun Teşekkül Süreci

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 109 sayfalık kısmına ilişkin aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 26/12/2018 tarihinde aşağıda ismi yazılı araştırma görevlisi tarafından şahsıma iletilen Turnitin intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı % 9'dur.

Uygulanan filtrelemeler:

1. Kaynakça hariç,
2. Alıntılar dâhil,
3. 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç.

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

İmza



Adı SOYADI : Zehra DEMİR

Öğrenci Numarası : 167213014

Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Programı : Tezli Yüksek Lisans

Türü : ( ) Proje (X) Yüksek Lisans Tezi ( ) Doktora Tezi

Taramayı Yapan

Danışman

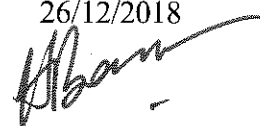
Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER

Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER

26/12/2018



26/12/2018



## ÖNSÖZ

Tasavvufun bir ilim olarak teşekkül sürecini, dinî ilimlerle mukayese edildiğinde geç bir tarihte, hicrî V. asrın sonlarına doğru tamamladığı kabul edilmektedir. Bu zamana kadar farklı aşamalardan geçen tasavvufun tedvin sürecini, Muhâsibî (ö. 243/857), Cüneyd (ö. 297/909) ve Tirmizî (ö. 320/932) gibi kurucu düşünürlerden ve bu sûfilerin dağınık halde bulunan açıklamalarını belli bir sistem içerisinde tasavvufun ana mesele, yöntem ve maksadını ortaya koyacak şekilde tasnif ve telif eden Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö. 380/990), Mekkî (ö. 386/996), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Hücvîrî (465/1072) gibi ilk dönem sûfi müelliflerinden öğrenmekteyiz. Bu anlamda tasavvufun teşekkül sürecini anlayabilmek bir bakıma zikrettiğimiz tedvin dönemi müelliflerini ve eserlerini incelemekle mümkün olacaktır. Bu sebeple çalışmamızda söz konusu müelliflerden biri olan Hücvîrî'yi (ö. 465/1072) ve tasavvufun neredeyse bütün meselelerine ayrıntılı bir şekilde yer verdiği eseri *Keşfü'l-mahcûb*'u konu edindik. Böylece teşekkül sürecini, somut bir örnek üzerinden izlemeyi, Hücvîrî ve eserinin bu süreçte ifade ettiği anlam ve önemi ortaya koymayı amaçladık.

Bu gayeyle üç bölüme ayırdığımız çalışmamızın birinci bölümünde Hücvîrî'nin tarih yazıcılığını merkeze alarak, temel başlıklar üzerinden tasavvufun muhalif ve muhataplarına karşı tavrını ve teşekkül sürecine katkılarını tespit etmeye çalıştık. İkinci bölümde Hücvîrî'nin tasavvufun dinî bir ilim olduğunu, alanı, mevzu, mesele ve yöntemi üzerinden nasıl işlediğini göstermeye gayret ettik. Son olarak üçüncü bölümde ise Hücvîrî'nin bakış açısının sonuçlarını görmemiz bakımından tasavvufu yakından ilgilendiren birtakım konulardaki yaklaşımlarını açıklığa kavuşturmaya çalıştık.

Bu çalışmanın akademik bir üsluba bürünmesinde, tezin içeriğinin ve başlıklarının tespiti dâhil olmak üzere her aşamada yol gösterici ve problem çözücü tavrıyla tez yazım sürecini kolaylaştıran ve katkılarını hiçbir zaman esirgemeyen değerli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER'e teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca Klasik Düşünce Okulu bünyesinde verdikleri *Keşfü'l-mahcûb* dersleri sayesinde, hangi noktalara dikkat edilmesi gerektiğini tespit etmemi ve daha da önemlisi birçok şeyi kavramamı sağlayan başta Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ'ye ve Dr. Öğr. Üyesi Ercan ALKAN'a şükran borçluyum. Ayrıca tezi inceleyerek değerli katkılarıyla çalışmanın yetkinliğinin artmasını sağlayan değerli hocalarım Dr. Öğr. Üyesi Ercan ALKAN ve Dr. Öğr. Üyesi İlyas AKYÜZOĞLU'na minnettarım. Lisansüstü çalışmalarımız vesilesiyle bilgi ve tecrübelerinden istifade ettiğim kıymetli hocam Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Murat ÖZEL'e ve bu zamana kadar çeşitli vesilelerle kendilerinden ders aldığım hocalarıma ayrıca teşekkür ederim. İlgî ve alakalarıyla bu süreçte bana yardımcı olan bütün arkadaşlarıma, bilhassa her durumda olduğu gibi bu süreçte de değerli düşünceleri ve yönlendirmeleriyle bana destek veren kadîm dostum Nesibe ÖZAK'a müteşekkirim. Son olarak yetişmemde büyük emekleri olan ve maddi-manevî desteklerini her daim hissettiğim kıymetli anne-babama ve kardeşlerime sonsuz teşekkür borçluyum. Bu çalışmanın çağdaş tasavvuf araştırmalarına mütevazı bir katkı olmasını ümit ederim.

**Zehra DEMİR**

24/12/2018

## İÇİNDEKİLER

BEYAN.....	i
ÖNSÖZ.....	ii
İÇİNDEKİLER .....	iii
KISALTMALAR .....	v
ÖZET .....	vi
SUMMARY .....	vii
GİRİŞ .....	1
I. Çalışmanın Konusu ve Kapsamı .....	2
II. Çalışmanın Amacı ve Önemi.....	3
III. Çalışmada İzlenen Yöntem ve Literatür Değerlendirmesi.....	3

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### BİR TASAVVUF TARİHİ YAZICISI OLARAK HÜCVİRÎ

1.1.Hücvîrî'nin Tasavvuf Anlayışını Belirleyen Tarihsel-Entelektüel Arka Plan .....	8
1.1.1. İbâhî ve Hulûlî Eğilimler Karşısında Tasavvufun Sınırlarının Belirlenmesi ...	8
1.1.2. Sapkın Zümrelerin Reddi ve Tasavvufun Mahiyetinin Açıklanması .....	10
1.2. Hücvîrî'den Önce Tasavvuf Tarihi Yazıcılığına Kısa Bir Bakış .....	14
1.2.1. Günümüze Ulaşmayan İlk Tasavvufî Tabakât Kitapları .....	16
1.2.2. Sülemî'nin Tasavvuf Tarihçiliği.....	18
1.2.3. Ebû Nu'aym el-İsfahânî'nin Tasavvuf Tarihçiliği .....	19
1.2.4. Kuşeyrî'nin Tasavvuf Tarihçiliği .....	21
1.3. Hücvîrî'de Tasavvufun Tarihi Kökleri.....	22
1.3.1. Hz. Peygamber'in Örnekliliği.....	24
1.3.2. Dört Büyük Halife .....	25
1.3.3. Ehl-i Beyt.....	28
1.3.4. Ashâb-ı Suffe.....	29
1.3.5. Hicrî İkinci Asır ve Beşinci Asır Arasında Tasavvuf Ricali .....	31
1.4. Hücvîrî'nin Tasavvuf Fırkaları Tasnifi .....	37
1.4.1. Hücvîrî'nin Fırkalar Tasnifinin Genel İncelenmesi .....	37
1.4.2. İbâhîlere Karşı Mücadelede <i>Nihayet</i> Düşüncesinin Reddi: Rızâ Kavramı ....	43
1.4.3. Dinî İlimlerle Uzlaşıda <i>Sahv</i> Düşüncesinin Rolü.....	46
1.4.4. Nefis Terbiyesi Bağlamında Nedenselliğin Reddi .....	50

## İKİNCİ BÖLÜM

### HÜCVİRİ'NİN YAKLAŞIMINDA BİR DİN İLMİ OLARAK TASAVVUF

2.1. Bilginin İspatı ve Sofistlerden Ayrışma .....	54
2.2. Tasavvufun Alanı ve Meseleleri: Ahlak ve Hâller-Makamlar .....	58
2.3. Marifet ve Riyâzet: Tasavvufun Yöntemi Üzerine Tartışmalar.....	65
2.4. Tasavvuf ve Diğer İlimler Arasındaki İlişkiler .....	68

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### TASAVVUF İLE İLGİLİ DİĞER MESELELER

3.1. Tasavvufun Tanımı ve İlgili Kavramlar .....	74
3.1.1. Tasavvuf Kelimesinin Kökeni Hakkındaki Tartışmalar .....	76
3.1.2. Tasavvuf-Fakirlik İlişkisi .....	80
3.1.3. Tasavvuf-Melâmet İlişkisi .....	83
3.2. Tasavvuf Âdâbı .....	85
3.2.1. İbadetlerde Âdâb .....	87
3.2.2. Günlük Hayatta Âdâb .....	91
3.3. Tasavvufun Tartışmalı Konuları .....	95
3.3.1. Evlilik Konusu.....	96
3.3.2. Semâ‘ ve Vecd Konusu .....	99
3.3.3. Fenâ ve Bekâ Konusu .....	104
<b>SONUÇ.....</b>	<b>110</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>111</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>116</b>

## KISALTMALAR

a. mlf	: Adı geçen müellif
AKADEMİAR	: Akademik İslam Araştırmaları
b.	: Bin, ibn
bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
<i>DİA</i>	: <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
krş.	: Karşılaştı
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm/vefat tarihi
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa sayısı
thk.	: Tahkik eden
ty.	: Tarih yok
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
Yay.	:Yayımları
yay. haz.	: Yayına hazırlayan

## ÖZET

**Tezin Başlığı:** Hücvîrî'nin (ö. 465/1072) Yaklaşımında Tasavvufun Teşekkül Süreci

**Tezin Yazarı:** Zehra DEMİR

**Danışman:** Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER

**Kabul Tarihi:** ---

**Sayfa Sayısı:** vii + 113

**Anabilim Dalı:** Temel İslam Bilimleri

**Bilim Dalı:** Temel İslam Bilimleri

Hicrî IV. asrın sonlarına doğru ilmî dilin gelişmesiyle tasavvuf, tedvin sürecine girmiştir. Bu anlamda tasavvufun bir dinî ilim olduğunu birçok açıdan ortaya koymaya çalışan sûfî müellifler, tasavvufa ana kaynaklarını kazandırarak bir literatür inşa etmişlerdir. Tedvin sürecinin Gazzâlî'de son bulduğu düşünüldüğünde bu müelliflerin son halkası diyebileceğimiz Ali b. Osman el-Hücvîrî (ö. 465/1072), daha çok Arapça olarak kaleme alınan literatüre, Farsça telif ettiği eseri *Keşfü'l-mahcûb*'u dâhil etmiştir. Eserine *isbâtü'l-ilm* konusu ile başlaması ve ilk kez *tasavvufî fırkaları* taksim eden kişi olmasıyla dikkat çeken Hücvîrî, bu manada diğer müelliflerden ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Çalışmamızda, tasavvufun tedvin sürecinin muhatap ve muhalifleri ve Hücvîrî'nin onlara karşı geliştirdiği yaklaşımlar, çeşitli başlıklar halinde tasnif edilecek ve onun tasavvuf anlayışının ortaya çıkmasında ne tür etkileri olduğu soruşturulacaktır. Bunu yaparken de, bir geleneğin takipçisi olması hasebiyle hemen hemen her konu, Hücvîrî'den önceki müelliflerle mukayeseli bir şekilde ele alınacak ve en nihayetinde Hücvîrî'nin tasavvuf anlayışı ve tasavvufun teşekkül sürecine etkisi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Üç bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde bir tasavvuf tarihi yazıcısı olarak Hücvîrî'nin tasavvuf düşüncesindeki önemini ve tedvin dönemine katkılarını tabakât ve fırkalar bahsi özelinde tespit etmeye çalıştık. İkinci bölümde, tasavvufu bir dinî ilim olarak kabul eden Hücvîrî'nin, bilginin varlığı ve bilinebileceği noktasındaki kanaatini ortaya koyduktan sonra bu kabulünü tasavvufun mevzu, mesele ve yönteminin oluşuyla delillendirdiğini tesbit ettik. Üçüncü bölümde ise tasavvuf kavramının kullanımı ve sûfîlerin dindarlığı üzerinden karşılaştıkları eleştirilere ve Hücvîrî'nin bu eleştirilere cevaben ele aldığı konulara değinmeye gayret ettik.

**Anahtar Kelimeler:** Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, Tedvin Dönemi, İlmin İspatı, Tasavvufî Fırkalar.



## SUMMARY

<b>Thesis Title:</b> Formation Process of Sufism in Hujwiri's (d. 465/1072) Approach	
<b>Thesis Author:</b> Zehra DEMİR	<b>Advisor:</b> Dr. Hacı Bayram BAŞER
<b>Date:</b>	<b>Pages:</b> vii + 113
<b>Department:</b> Basic Islamic Sciences	<b>Field of Study:</b> Basic Islamic Sciences
<p>Along with the development of the language of science towards the end of the 4th century AH, Sufism entered into the process of codification. In this sense, Sufi authors who had tried to reveal in many aspects that Sufism is a religious science, built literature by providing Sufism with its main sources. Considering that the process of codification ended with Al-Ghazali, 'Ali Bin 'Usman Al-Hujwiri (d. 465/1072), whom we can call the last link of these authors, included <i>Kashf Al-Mahjub (The Revelation of the Veiled)</i> that he compiled in Persian in the literature, which had been mostly written in Arabic. Ali Hujwiri, who draws attention by starting his work with the issue of <i>The Affirmation of Knowledge</i> and being the first person to divide the <i>Sufi orders</i>, has, in this sense, a privileged place among other authors. In our study, respondents and opponents of Sufism in the process of codification and the approaches developed by Hujwiri against them will be classified into various headings, and the impacts of these on the emergence of the Sufi understanding of him will be investigated. While doing so, almost every subject will be handled comparatively with the authors before Hujwiri, in consequence of them being followers of a tradition, and ultimately, it will be tried to reveal the impact of them on the Sufi understanding of Hujwiri and the process of the formation of Sufism.</p> <p>In the first chapter of our study, which is composed of three chapters, we tried to determine the importance of Hujwiri, as a Sufi historiographer, in Sufi thought and his contributions to the period of codification specific to the issues of <i>tabaqat</i> and orders. In the second chapter, after revealing the opinion of Hujwiri, who acknowledges Sufism as a religious science, on the existence of knowledge and the point that it can be known, we determined that he evidenced this acknowledgement by the existence of the subject, issue, and method of Sufism. In the third chapter, we tried to address the use of the concept of Sufism and criticisms faced by Sufis on their piety, and the issues discussed by Hujwiri in response to these criticisms.</p>	
<b>Key Words:</b> Sayyed 'Ali Bin 'Usman Al-Hujwiri, <i>Kashf Al-Mahjub</i> , the Era of Codification, the Affirmation of Knowledge, Sufi Orders.	





**GİRİŞ**

## I. Çalışmanın Konusu ve Kapsamı

Tasavvufun dinî bir ilim olarak teşekkül etmesinde, kendilerine kadar gelen birikimi belli bir sistem içerisinde kaleme alan tedvin dönemi eserlerinin büyük katkısı olmuştur. Bu anlamda Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüma*'sı, Ebû Bekir Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Ta'arruf*'u, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtü'l-kulûb*'u, Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*'si ve Hücvîrî'nin (ö. 465/1072) *Keşfü'l-mahcûb*'u, tasavvufun bu döneminde kaleme alınan ana kaynaklarını teşkil etmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) öncülüğünde şekillenmiş Bağdat tasavvuf geleneğine bağlı bu müellifler, tasavvufu, Ehl-i sünnet'in fıkıh-keîâm geleneklerine bağlı kalarak kontrol altına almaya ve bu sayede her türlü sapkın zümrelerden ve aşırı eğilimlerden arındırmaya gayret etmişlerdir. Bu anlamda eserinde yer verdiği konular ve takip ettiği metot itibariyle dikkat çeken Hücvîrî (ö. 465/1072) ve eseri *Keşfü'l-mahcûb*'un ayrıcalıklı bir yere sahip olduğunu söylemek gerekir. Bu sebeple çalışmamızın konusunu *Keşfü'l-mahcûb*'dan hareketle tasavvufun teşekkül süreci ve Hücvîrî'nin bu sürece katkısı teşkil etmektedir. Yüksek lisans tezi olarak hazırlanan bu çalışmayı, Hücvîrî'yi mukayese edebileceğimiz öncülerini ve Hücvîrî'nin görüşlerini kapsayacak şekilde sınırladık. Hücvîrî'nin kendisinden sonraki döneme etkileri de konu edilebilirdi, fakat bu kez de tez bir yüksek lisans çalışmasının sınırlarını aşabilirdi. Aynı kaygıyla, Hücvîrî'nin eserinde konu ettiği on iki tasavvuf fırkasının yalnızca bir kaçını bazı önemli noktalara işaret edebilmek üzere konu edebildik. Nitekim neredeyse her biri müstakil bir çalışmaya konu olabilecek nitelikteki bu fırkalardan yer verdiğimiz kadarının, Hücvîrî'nin tasavvufun mahiyetini ortaya koyma çabasını yansıtmak için yeterli olabileceğini düşündük.

Buna göre birinci bölümde, tasavvufun tedvin sürecinde biri sapkın zümrelerden ayrışmayı diğeri ise dinî ilimlere karşı tasavvufu müdafaayı ifade eden iki yönlü bir mücadelenin söz konusu olduğuna değindik. Bu mücadelenin Hücvîrî'nin eserindeki yansımalarını görebilmek adına, Hücvîrî'nin, neden müstakil bir edebiyat türü olan tabakât bölümüne yer verdiğini ve daha önce tasavvufî fırkalardan hiç bahsedilmemişken hangi sebeple ve nasıl bir fırkalaşmadan bahsettiğini tespit etmeyi amaçladık. İkinci bölümde, Hücvîrî'nin eserini ayrıcalıklı kılan *isbâtü'l-ilm* bahsini değerlendirerek, tasavvufun mesailine dair yazılmış bir kitapta neden bilginin varlığına dair tartışmanın yapıldığına cevap aradık. Ardından Hücvîrî'nin tasavvufun alanı, mevzu, mesele ve yöntemine ilişkin verdiği bilgilerden hareketle tasavvufun ilim olma şartını taşıdığını nasıl ortaya koyduğunu tespite yöneldik. Üçüncü bölümde ise tasavvufun bir ilim olarak teşekkül sürecinde diğeri ilimlerin tasavvufa yönelttiği eleştiri ve suçlamaların hangi noktalarda yoğunlaştığını, en başta “tasavvuf ve sûfî” kavramları, âdâb bahisleri ve birkaç önemli tartışmalı konu üzerinden ortaya koymaya çalıştık. Her bir meselede Hücvîrî başta olmak üzere Serrâc, Kelâbâzî, Mekkî ve Kuşeyrî gibi sûfî müelliflerin<sup>1</sup> bu tenkitlere karşı yaklaşımlarını ortaya koyarak bütüncül bir değerlendirme sunmaya gayret ettik.

<sup>1</sup> Bundan sonra çalışmamız içerisinde sıklıkla kullanacağımız ‘sûfî müellifler ve tedvin dönemi müellifleri’ şeklindeki ifadelerle, Serrâc, Kelâbâzî, Mekkî, Kuşeyrî ve Hücvîrî kastedilecektir.

## II. Çalışmanın Amacı ve Önemi

Diğer ilimlere nispetle oldukça geç bir dönemde –yaklaşık olarak hicrî IV. ve V. yüzyıllarda- tedvin edilen tasavvufun, bir ilim olarak teşekkül sürecini bizzat bu süreçte etkin rol üstlenen sûfî müellifler ve eserleri üzerinden anlamaya çalışmak yerinde bir yaklaşım olacaktır. Bu anlamda hicrî V. asrın sonlarına doğru artık sürecin tamamlanmasına yakın bir noktada Hücvîrî, kendisine kadarki süreci bir tarih yazıcısı olarak tahlil etmiş ve süreci bütüncül bir bakış açısıyla izlemeyi mümkün hale getirmiştir. Bu anlamda çalışmamızın amacı, *Keşfü'l-mahcûb* özelinde, kendisinden önceki birikime ek olarak Hücvîrî'nin tedvin sürecine neler kattığını ve en genel anlamda İslâm ahlakını konu edinen tasavvufun mahiyetine ilişkin ne tür yaklaşımlar geliştirdiğini belirlemektir.

## III. Çalışmada İzlenen Yöntem ve Literatür Değerlendirmesi

Çalışmamızda Hücvîrî'nin fikirlerini, tasavvufun teşekkül sürecinin tamamını göz önünde bulundurarak Serrâc, Kelâbâzî, Mekkî ve Kuşeyrî gibi kendisinden önceki tedvin dönemi müellifleriyle mukayeseli bir şekilde değerlendirmeye çalıştık. Bu manada tasavvuf anlayışı itibarıyla aynı geleneğin temsilcileri olan bu müelliflerin görüşlerine sıklıkla atıfta bulunduk. Böylece Hücvîrî'nin bir geleneği devam ettirmesinin ve birçok konunun kendisinden önce ele alınmış olmasının yanı sıra meselelere yaklaşım tarzına ve telif üslubundaki özgün noktalara işaret etmeye çalıştık. Bütün bunları *Keşfü'l-mahcûb*'da bulunan tabakât, firkalar, tasavvufun mevzu, mesele ve yöntemine işaret eden konular, tasavvufun tanımı ve tasavvufla eş değer kabul edilebilecek kavramlar, âdâb bahisleri ve son olarak tartışmalı konular şeklinde, neredeyse eserin tamamını konu edinen genel kapsayıcı bir tasnifle, diğer müelliflerin eserlerindeki ortak konuları tespit ederek çalışmamızın bütün başlıklarında bu yöntemi sürdürdük.

Çalışmamız içerisinde bir literatür değerlendirmesinde bulunmak, Hücvîrî ve eseri *Keşfü'l-mahcûb* üzerine yapılmış çalışmaların kapsamını belirlemede önem arz etmektedir. Öncelikle Hücvîrî'nin tasavvuf anlayışını ve tedvin dönemine katkılarını en iyi mülâhaza edebildiğimiz Farsça eseri *Keşfü'l-mahcûb*, bu çalışmanın temel kaynağını teşkil etmektedir. Eserin kendi dilinde yapılmış çok sayıda tahkik ve neşirlerinin yanı sıra Rus müsteşrik Valenty Alekseevich Jukovski tarafından yapılan tenkitli neşir, neşreden Rusça önsözyle birlikte 1926'da Leningrad'da basılmıştır. Esere ilişkin bilinen ilk akademik çalışma budur. Bu neşrin dikkat çeken en önemli kısmı Jukovski'nin önsözü olmuş, İngilizce ve Farsça gibi yabancı dillere müstakil olarak çevirisi yapılmıştır. Bununla birlikte *Keşfü'l-mahcûb*'un, İngilizce başta olmak üzere Arapça, Urduca, Türkçe, Fransızca, Malayca, Endonezce, Bengalce, Flemenkçe olmak üzere birçok dile çevirisi yapılmıştır.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Eserin, Reynold A. Nicholson tarafından İngilizce (Londra, 1911), İ'sâd Abdülhâdî Kandîl tarafından Arapça (Kahire, 1974), Seyyid Muhammed Ahmed Kâdirî tarafından Urduca (Lahor, 1976), Arapça tercümesi merkeze alınarak Süleyman Uludağ tarafından (İstanbul, 1982) Türkçe ve Djamehid Mortazavi tarafından (Paris, 1988) Fransızcaya tercümelere yapılmıştır. Bunlara ek olarak tespit edebildiğimiz kadarıyla, İngilizce çevirisi Malayca (1993), Endonezce (1995), Bengalce (1988) ve Flemenkçe'ye çevrilmiştir.

Bunlar arasında, Hücûvî ve *Keşfü'l-mahcûb* üzerine yapmış olduğu “*Keşfü'l-mahcûb*’a Göre Hücûvî ve Tasavvuftaki Mezhebi” adlı doktora çalışmasıyla birlikte eseri Arapça’ya çevirerek neşreden İ’sâd Abdülhâdî Kandîl’in çevirisini esas aldık. Çünkü bu çeviri her ne kadar içerisinde bir tercümenin sıkıntılarını barındırıyor olsa da, zaman içerisinde hem İslâm dünyasının genelinde hem de Batı’daki akademik çalışmalarda çokça tercih edilmesi bakımından, eserin orijinal dilindeki yayınlarla neredeyse aynı kıymete sahip hale gelmiştir. Bu çalışmanın bir diğer önemli yönü ise Farsça ve Urduca dillerinde kaleme alınan Dârâ Şükûh’un (ö. 1069/1659) *Sefînetü'l-evliyâ*’sı, Gulâm Server’in *Hazînetü'l-esfiyâ*’sı ve Seyyîd Eminüddîn Dihlevî’nin *Tezkire-i Hazret-i Ali Hücûvî*’si gibi Hücûvî’den bahseden çok sayıdaki terâcim/tabakât türü kitaplardaki bilgileri içeriyor olmasıdır.<sup>3</sup> Buna göre çalışmasını, tasavvuf tarihine ilişkin giriş, Hücûvî’nin hayatı ve *Keşfü'l-mahcûb*’un tanıtımı şeklinde tertip eden İ’sâd Abdülhâdî Kandîl, bu anlamda literatüre ilk diyebileceğimiz önemli bir katkı sunmuştur. Bu bakımdan çalışmanın tamamında *Keşfü'l-mahcûb*’un asıl metni olan Farsça eser yerine Arapça ve Türkçe çevirilerinin kullanılmış olması, tezin sağlıklı bilgiler eşliğinde ilerlemesinin önünde herhangi bir engel teşkil etmemektedir.

Bununla birlikte bazı nazari noktalarda İ’sâd Abdülhâdî’nin görüşlerini eleştirdiğimiz de olmuştur. Bunlardan biri sûfi isminin, İslâm’ın ilk döneminde mutedil yaşanan zühd hayatının hicrî II. asırdan sonra genel zâhidlikten ayrılarak mübalağa edenlere verilen bir isim olduğunu ifade etmesidir. Bu görüş, tedvin dönemi müelliflerinin tasvir ettiği, zühd hayatındaki aşırılıklarla mücadele eden ve en net ifadeyle Kuşeyrî’nin “...Bunun neticesi olarak, her nefeste Allah ile olma halini koruyan ve kendilerine arız olan gaflet musibetlerinden sakınmaya çalışan Ehl-i sünnetin ileri gelenleri *mutasavvif* adını alarak öbürlerinden ayrılmışlardır”<sup>4</sup> sözüyle çelişiyor gözükmektedir. Bir diğeri, tasavvufun ana meselelerinden olan, nefisinden fâni, Hak ile bâkî anlamında fenâ ve bekâ kavramlarının neticede ittihad/vahdet-i vücûd düşüncesini getirdiğini ve bunların tasavvufun kadim kültürlerden etkilenmesi sonucu tasavvufa sızan düşünceler olduğunu iddia etmiş; tasavvufta aslında bu tür kavramların yer almadığını savunmuş olmasıdır. Oysa kavramların topyekûn reddi yerine, aslına uygun olmayan manaların izafe edildiğini ve fenâ-bekânın ahlaklanmayı ifade eden hâller olduğu belirtmesi, Hücûvî tarafından da özellikle vurgulandığı gibi vakiya uygun olacaktır.

Hücûvî ve *Keşfü'l-mahcûb* üzerine Türkçe literatürde yapılan çalışmalar yok denecek kadar azdır. Süleyman Uludağ’ın *Keşfü'l-mahcûb*’u ve belli tercihlerle kısaltma ve eklemelerde bulunarak İ’sâd Abdülhâdî’nin doktora çalışmasını 1982’de *Hakikat Bilgisi* adıyla Arapça’dan Türkçeye çevirmiş ve 1998’de *DİA*’da “Hücûvî” maddesini yazmış olmasının dışında, müstakil olarak Hücûvî ve eserini konu edinen bir çalışma

<sup>3</sup> Bu anlamda Hücûvî ve eseriyle ilgili bilgi veren ikincil kaynaklar, büyük oranda Kandîl’in doktora çalışmasındaki bilgileri ihata ettiği için ve Kandîl’in bu çalışmasının da Süleyman Uludağ tarafından Türkçeye çevirisinin yapılmış olması sebebiyle, çalışmamızda müstakil olarak Hücûvî’nin ve *Keşfü'l-mahcûb*’un tanıtımına yer vermemeyi uygun gördük.

<sup>4</sup> Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd b. el-Şerîf, Kahire, Müessesetü Dâru’ş-Şa’b, 1989, s. 42. Bu eser, tez içerisinde *er-Risâle* şeklinde kullanılacaktır.

tespit edilmemiştir. Bu anlamda literatüre büyük katkı sağlayan bu çeviri, çalışmamızın tamamında Arapça aslıyla mukayeseli olarak kullanılmıştır.

İkincil kaynaklara baktığımızda bunları, klasik eserler ve çağdaş çalışmalar şeklinde bir ayrıma tabi tutmak mümkündür. Öncelikle tasavvufun tedvin döneminin son müellifi sayabileceğimiz Hücvîrî'nin kendisinden önceki birikimden etkilenmesi kaçınılmaz olduğu için, hemen hemen her konu ilk ele alan müelliften ya da kurucu düşünürden Hücvîrî'ye kadarki süreç özetlenerek işlenmiştir. Bu anlamda Serrâc'ın *el-Lüma'sı*, Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf'u*, Mekkî'nin *Kütü'l-kulûb'ü* ve Kuşeyrî'nin *er-Risâle'si* müracaat ettiğimiz temel eserlerdir. Çağdaş çalışmalara geldiğimizde Ekrem Demirli'nin, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık ve İslam Düşüncesi Üzerine* gibi eserlerinin “Giriş” mahiyetindeki, tasavvufun tedvin dönemini ve bu dönemi hazırlayan amilleri anlattığı bölümleri; Hacı Bayram Başer'in *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* adıyla basılan doktora çalışması, tezimizin düşünsel arka planının şekillenmesinde gerek tematik gerekse metodik öneme sahiptir. Eserin nazârî kısımlarıyla ilgili ele aldığımız konularda Klasik Düşünce Okulu bünyesinde Ekrem Demirli ve Ercan Alkan tarafından verilen Hücvîrî ve *Keşfü'l-mahcûb* seminerleri, ele alınan dönemin sorunlarını ve bu sorunları doğru gerekçelere bağlama, çözümleme ve böylece *Keşfü'l-mahcûb'u* müellifin gayesine uygun şekilde anlama ve ortaya koyma noktasında son derece yardımcı olmuştur.

Tabakât kısmıyla ilgili yararlandığımız Jawid A. Mojaddedi'nin, Sülemî'den başlayarak Abdurrahmân Câmî'ye kadar tasavvuf tabakât geleneğinin örneklerini ayrıntılı bir şekilde ele aldığı *The Biographical Tradition in Sufism: The Tabaqat Genre from al-Sulami to Jami*, (New York, 2013) eserinde, Hücvîrî'nin tabakât bölümü hakkında yaptığı değerlendirmeler, daha çok bizim de tespit etmiş olduğumuz teknik bilgilerden müteşekkildir. En güncel çalışmalardan biri olan Müfit Selim Saruhan'ın “Value Of Knowledge In Sayyed 'Alı Bın 'Usman Al-Hujwiri (Data Ganj Bakhsh)” isimli makalesi (*AKADEMİAR Dergisi*, 2018), Hücvîrî'nin bilgi görüşü ve sahte sûfilere yönelik eleştirisi noktasında faydalandığımız, Hücvîrî'nin ele aldığı pek çok konuya değinmesi bakımından değerli bir çalışmadır.

Ulaşabildiğimiz bu kaynakların yanı sıra etkin bir şekilde istifade edemediğimiz çalışmalar da mevcuttur. Bunlardan çağdaş dönemde telif edilen birkaçına baktığımızda Abdur Rashîd'in *The Life and Teachings of Hazrat Data Ganj Bakhsh (Shaikh Abul Hasan Ali Bin Usman al-Hijwiri al Jullabi al-Ghaznawi)*, (Lahor, 1967) isimli eseri gerek Hücvîrî'nin hayatı gerekse tasavvufî düşünceleri noktasında çalışmamızın kapsamına uygundur. Bir diğeri Abdul Muhaya'nın tasavvufî hâller ve makamları ele aldığı *Maqâmât (stations) and aḥwāl (states) according to al-Qushayrî and al-Hujwîrî: a comparative study*, (Montreal, 1993) isimli tezidir. Muhaya Kuşeyrî ve Hücvîrî'nin “rızânın hâl mi yoksa makam mı” olduğuna dair tartışmadaki yaklaşımlarını ortaya koymaya çalışmış ve neticede lafzî bir farklılığın söz konusu olduğu sonucuna varmıştır. Bunlara ek olarak tasavvufî kavramlar ve sözlükler üzerine çalıştığı anlaşılan Süheylâ Mûsevî Sîrcânî ilk çalışması *Farhang'nāmah-i taṭbîqî: ta'rîf'hā va işṭilāḥāt-i 'irfān-i Kashf al-mahjûb va Mirşād al-'ibād*'da (Tahran, 2003) *Keşfü'l-mahcûb*'taki tasavvufî

kavramlarla *Mirsâdü'l-ibâd*'daki kavramların bir karşılaştırmasını yapmış, ardından *Farhang-i iştilâhât-i 'irfânî-i Gulshan-i Râz: bar asâs-i Kashf al-mahjûb, Risâlah-yi Qushayriyah, Mirşâd al-'ibâd va Kîmiyâ-yi sa'âdat*, (Tahran-2015-2016) isimli çalışmasında *Gülşen-i Râz* özelinde *Keşfü'l-mahcûb*'la beraber dört eseri karşılaştırmalı olarak incelemiştir.

Dolayısıyla buraya kadar anlatılanlar, Türkçede Hücûvî ve *Keşfü'l-mahcûb*'a dair yapılan çalışmaların azlığını ve bu yönde bir çalışmaya duyulan ihtiyacı açıkça göstermektedir.





**BİRİNCİ BÖLÜM:**  
**BİR TASAVVUF TARİHİ YAZICISI OLARAK HÜCVİRİ**

### 1.1.Hücvîrî'nin Tasavvuf Anlayışını Belirleyen Tarihsel-Entelektüel Arka Plan

İslâm'ın fetihler yoluyla Hicaz'dan Doğu Akdeniz'e yayıldığı dönemde, toplumu ve dinî yaşantıyı etkileyen iki olgu dikkat çeker. İlki değişen yaşam şartlarının dinî hassasiyetleri zafiyete uğratması, diğeri ise kadim kültür ve inanç sistemleriyle karşılaşma. Bu iki durumun neticesi ise yeni şekillenen şehir hayatını topyekûn terk eden zühd ehli ve karşılaşılan farklı zümrelerden etkilenecek sûfiler arasında baş gösteren sapkın zümrelerdir. Bu iki zümre tasavvufun tedvin sürecinde ilk dönem müelliflerinin öncelikli muhatabı olmuştur. Zira gerek zühd hareketi içerisindeki aşırılıklar gerekse İbâhiyye ve Hulûliyye gibi sapkın gruplar, tasavvufun temel karakterini zedeleyen ve sûfilerin *bâtıl ehli* sayılmasına sebep olan amillerdir. Serrâc, Kelâbâzî, Mekkî, Kuşeyrî ve Hücvîrî gibi tedvin dönemi müelliflerinin eleştirilerinden de anlaşılacağı üzere, sahte sûfiler Hak ehlini azınlıkta bırakacak dereceye ulaşmış ve tasavvuf, din ilimlerinin eleştiri odağı haline gelmiştir. Bu sebeple sûfi müellifler, en genel manada 'gerçek tasavvufu ortaya koymayı' gerekli görmüş, ayrışmayı sağlayacak sınırları belirlemeye ve kendilerine gerekli olan bilimsel alanı tanımlamaya çalışmışlardır. Bunu yaparken de tasavvufun, Kur'ân ve sünnete dayalı olarak Ehl-i sünnet'in dünya görüşüyle sınırlı bir ilim olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Böylece tasavvufun sahih biçiminin şeriata aykırı olmadığı ortaya konulduktan sonra, dinî ilimler tarafından reddedilecek bir yanının olmadığı anlaşılacaktır. Dinî ilimlerin tasavvufu kabulüyle şer'î ilimlerden biri haline gelen tasavvuf, netice itibarıyla hem kontrol altına alınmış hem de korunmuş olacaktır. Bu açıdan, tasavvufun bir ilim olarak teşekkül sürecinde, iki muhatabından bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki İbâhiyye ve Hulûliyye gibi sapkın fırkalar ve aşırı gruplar, diğeri ise daha çok tasavvufun mahiyetini ortaya koymak suretiyle aralarında bir yer edinmeye çalıştığı fıkıh, kelâm ve hadis gibi dinî ilimler. Bu açıdan bakıldığında bütün bir teşekkül süreci, dinî ilimlerde ihtisas sahibi sûfi müelliflerin söz konusu iki tarafa karşı yürüttüğü mücadele sürecidir denilebilir.<sup>5</sup>

#### 1.1.1. İbâhî ve Hulûlî Eğilimler Karşısında Tasavvufun Sınırlarının Belirlenmesi

Tasavvufun kimliğini zedeleyen biri itikâdî diğeri amelî konularda hataya düşmüş iki sapkın zümrenin varlığı dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki farklı gerekçelerle mükellefiyetlerin bağlayıcılığını inkâr eden İbâhî zümreler diğeri ise ruh konusunda din dışı söylemleriyle tevhid inancına ve insanın mahiyetine aykırı düşünceler ortaya atan Hulûlî gruplardır.<sup>6</sup> Bu zümreler tasavvuf dışında varlık kazanmış, ancak belli konular

<sup>5</sup> Tasavvufun dinî ilimler sınıfına dâhil olmasını zorunlu kılan şartlar ve Sünnî tasavvufun muhatabları bağlamında seyrini takip edebilmek adına bkz. Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", *Nazarîyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2/4 (Nisan 2016): s. 1-21.

<sup>6</sup> Hicrî II. asrı mercek altına alarak "Zındıklık ve Zındıklar" adlı tezinin kapsamı içerisinde –şair- İbâhîleri de inceleyen Melhem Chokr, dine ve ahlâkî ilkelere karşı tutumları sebebiyle bu zümreyi "Şeriatı ve kurulu ahlâkî düzeni bilerek ve aldırmadan ihlâl eden kimseler" şeklinde tarif etmektedir. Tariften de anlaşılacağı üzere şeriatın emirlerini gözetmemeleri ve bunun neticesinde hem amelde hem de inançta inkâra düşmeleri, zındıklar arasında sayılmalarının gerekçesi olmuştur. Bu anlamda gerek dine gerekse ahlâkî düzene karşı tavırları noktasında ayrıntılı bilgi için bkz. Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral, İstanbul, Anka Yay., 2002, s. 323 vd.

vasıtasıyla tasavvuf ehli içerisinde dâhil olmuş gözükmektedir.<sup>7</sup> Bu manada İbâhiyye için zühd yaşantısındaki aşırılıklar, Hulûliyye için ise tasavvufî tecrübeye karşılaşılan fenâ-bekâ ve cem-tefrika gibi hâllerin yeterince açık seçik izah edilemez oluşu bir dayanak teşkil etmiş gözükmektedir.<sup>8</sup>

İbâhiyye'nin tasavvuf ehli içerisinde kendisine yer edinmesinin, zühd yaşantısındaki aşırılıklardan ve tasavvufun din ilimleri eleştirisinden kaynaklandığı söylenebilir. Bu anlamda bir kısım zâhitlerin *kesb* (çalışarak geçinme) eleştirisi yaparak, tevekküle aykırı olması gerekçesiyle çalışmaktan uzak durmaları, bir yandan cebri savunan ve teklifi geçersiz gören İbâhî zümrelere zemin hazırlamıştır.<sup>9</sup> Aynı zamanda dinî ilimlerinin zâhirden ibaret kaldığı eleştirisini de hareket noktası edinen İbâhîler, dinî ilimlerin katı kural haline getirdiği mükellefiyetlerin yerine riyâzet ve mücâhede ile teklifin kalkacağı bir mertebeye ulaşılacağını iddia etmişlerdir.<sup>10</sup> Başka bir ifadeyle mükellefiyetleri maksada sevk eden bir *araç* olarak değerlendiren bu zümreler, maksada nail olduktan sonra işlevselliğini yitirdiğini iddia ederek terkini caiz görmüşlerdir.<sup>11</sup> Bu durum ise doğrudan *şeriatın bağlayıcılığı* konusunu gündeme getiren, hem tasavvuf içerisinde hem dinî ilimlere karşı çözülmesi zorunlu olan büyük bir sorun haline gelmiştir.

Kendilerini Hulmân ed-Dımeşkî'ye (ö. IV/X) nispet eden Hulûliyye ise “*Ona ruhumdan üfledim*”<sup>12</sup> ayetini ruh merkezli bir hulûl inancına ve meleklerin Hz. Âdem'e secde edişlerinin de onda bulunan Allah'ın ruhuyla ilgili olduğuna bağlamışlardır.<sup>13</sup> Allah'ın ruhunun ya da sair sıfatlarından herhangi birinin insana *yerleşmesi* temeline dayanan bu sapkın düşüncede, insanın mahiyetinin değişmesi ve kadîm-hâdis ayrımının ortadan kalkması söz konusudur. Bunun yanı sıra sözde “Allah'a ait olan” bu kadîm ruhun, beden ölümüyle başka bir bedene geçişini yani *tenasüh* inancını da beraberinde getirmektedir. Bu düşüncelerin tasavvuf içerisinde kendisine yer edinmesi ise seyr-u sülûkun neticesinde varılan mertebenin ve yaşanan hallerin net bir şekilde ifade edilememiş oluşunun ötesinde bu inanca sahip zümrelerle sûfîlerin aynı havzada bulunmasının büyük etkisi olmuş gözükmektedir. Bu konuda bir toplum değerlendirmesi yapan Hücûvîrî, Hristiyanların, Hint, Tibet, Maçin, Çin halkının ve Şîî, Bâtînî, Karmatî

<sup>7</sup> İbâhî düşüncenin Şîîlik ile benzeşen yönleri ve onun bir türevi olduğuna ilişkin, Şîî düşüncede imama bağlılığın cemaate dönük neticesinin teklifin düşmesi olduğu ve bunun da İbâhî düşüncedeki Allah'a yakınlığa nail olan kimseden teklifin düşeceği iddiasıyla benzeşmesi noktasında ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Onat, “İbâhiyye”, *DİA*, XIX, 253-254; Bu düşünce Şîî itikatta imama atfedilen sıfatlar itibarıyla Hulûl inancıyla da ilgilidir. Bkz. Hasan Kurt, “Şia'da Hulûl Anlayışının Etkileri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/2, c. 10, sayı: 20, ss. 5-28.

<sup>8</sup> Bu hâllerin izahındaki zorluklar ve yanlış anlaşılımlar noktasında Hücûvîrî'nin konuya dair düşüncesinin değerlendirilmesi için bkz. Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme: Makaleler II*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2018, s. 173-181.

<sup>9</sup> Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul, Klasik Yay., 2017, s. 68-77.

<sup>10</sup> Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, s. 18.

<sup>11</sup> Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, İstanbul, Kabcacı Yay., 2009, s. 111.

<sup>12</sup> Hicr, 15/29.

<sup>13</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Hulûl”, *DİA*, XVIII, 343.

grupların tamamının bu inanç üzere olduğunu vurgular.<sup>14</sup> Başka bir ifadeyle Hücûvîrî kendi zamanındaki topluluklara baktığında ruh konusunda hata üzere birleşmiş olduklarının altını çizer. Ruh hakkında sapkın zümrelerin bu hallerini gören dinî ilimler, tasavvuf ehlinin tamamının konuya dair görüşünün bu yönde olduğu şeklinde yanlış bir kanaate sahip olmuş ve neticesinde de sûfilerin tamamını din dışı saymışlardır.<sup>15</sup> Hücûvîrî'nin öncelikli amacı bu yanlış algıyı ortadan kaldırmak olarak temeyyüz eder.

Netice itibarıyla tasavvuf ehli olduklarını iddia eden İbâhî-Hulûlî zümreler, şeriata muhalif söylemleri sebebiyle dinî ilimlerin tasavvufu kabulünü bir hayli zorlaştırmış gözükmektedir. Bu sebeple Serrâc, Kelâbâzî, Mekki, Kuşeyrî ve Hücûvîrî gibi sûfi müelliflerin, tasavvufu sapkın zümrelerden arındırmak için tasavvufun sahih formunu ortaya koymaları zorunlu hale gelmişti. Bunun için de eserlerinin farklı yerlerinde söz konusu meseleleri ele alarak sûfilerin inanç ve yaşantılarının aslında bu şekilde olmadığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu noktada müelliflerin sapkın zümrelere verdikleri her cevap, bir bakıma dinî ilimlere karşı tasavvufun mahiyetini açıklama gayesi taşımaktadır diyebiliriz.

### 1.1.2. Sapkın Zümrelerin Reddi ve Tasavvufun Mahiyetinin Açıklanması

Hicri dördüncü asırdan itibaren dikkate alınması kaçınılmaz bir kalabalığa ulaşan sapkın zümreler, erken dönem sûfi müelliflerin öncelikli muhatapları olmuştur.<sup>16</sup> Söz gelimi Serrâc Hulûliyye'yi doğrudan, İbâhiyye'yi ise savunduğu görüşler bağlamında, "Usûl konusunda hataya düşen sapkın zümreler" arasında ele alır. Serrâc'a göre bir zümre, hürriyeti kulluktan üstün tutarak vuslata erdikten sonra mükellefiyetlerden hürleştiklerini iddia etmektedir. Oysa sûfiler arasında Allah-kul ilişkisinde *kulluk* en üst merteye kabul edilmiştir.<sup>17</sup> Bir diğer zümre ise "Eşyada asıl olan ibâhadır" kabulünü mesnet edinerek belli ölçülerde harama muhalefeti sakıncalı görmeyerek şeriatın helâl-haram sınırını hiçe saymaktadır.<sup>18</sup> Serrâc'ın ele aldığı bu zümrelerin tasavvuf ehli içerisindeki karşılığı İbâhîlerdir.

Serrâc aynı bölümde Hulûliyye'ye ayrıca yer vermiş, "Allah'ın cesetleri tasfiye edip hulûl ettiği ve beşeriyeti izale ettiğini" iddia ederek insanın mahiyetine ve tevhide aykırı bir yol tuttıklarını belirtmiştir. Ayrıca hulûlün *nur* ya da *ruh* aracılığıyla olduğunu savunmaları üzerine bunlara da ayrıntılı değinen Serrâc, kalpte oluşan tevhid-marifet ve iman nurunun hulûl ile alakası olmadığını, başka bir ifadeyle kalpteki *nurun* Allah'ın zatının bir parçası olmayıp tevhid-marifet-imanın idrakinin tezahürü olduğunu

<sup>14</sup> Ali b. Osman el-Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, çev. İsmâ'îl Abdülhâdî Kandîl, Kahire, Mektebetü'l İskenderiyye, 1974, s. 503; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2014, s. 324.

<sup>15</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 507; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 326.

<sup>16</sup> İlk dönem tasavvuf kaynaklarının sahte sûfilerle mücadeleyi önceledikleri ve bunu eserlerinde açıkça ifade ettiklerini görmekteyiz. Bu iddiacılara karşı sûfi müelliflerin tavırlarını izah etmesi bakımından bkz. Müfit Selim Saruhan, "Value Of Knowledge In Sayyed 'Alî Bîn 'Usman Al-Hujwârî (Data Ganj Bakhsh)", *Akademiar Dergisi*, Yıl: 2018 (Haziran) - Sayı: 4, s. 73-76.

<sup>17</sup> Ebû Nasr et-Tûsî Serrâc, *el-Lüma' li Ebî Nasr es-Serrâc et-Tûsî*, thk. Abdülhalîm Mahmûd-Taha Abdülbâkî Sürûr, Mısır, Dâru'l-Kütübî'l-Hadîs, 1960, s. 531.

<sup>18</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 538; Muhâsibî'ye göre mubahın tespiti kitap, sünnet ve icma'ya dayanılarak yapılabilir. Bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 83.

vurgulamıştır. Tenâsühe götüren *ruhun kıdemi* iddiasına ise cevabı, ruhun mahlûk olduğu ve beden gibi ölümlü oluşu bu sebeple ancak çıktığı bedenle beraber diriltileceği yönündedir.<sup>19</sup> Serrâc'ın ifade ettiğine göre Hulûliyye, Allah ile kulun sıfatları arasındaki ayrımı yapamayarak beşerî vasıfların tasfiyesini, beşeriyetin zevali ve Allah'ın sıfatlarının yerleşmesi olarak görür.<sup>20</sup> Özellikle sülûk sürecinde yaşanan fenâ-bekâ tecrübelerinin izahı zor meseleler oluşu, sûfiler arasında ittihâd ve hulûl düşüncesinin karşılık bulmasının nedenlerinden biri sayılabilir. Başka bir ifadeyle fenâ hâlinin kişide hâkim olması sebebiyle Allah dışındaki hiçbir şeyin varlığını fark edemez oluşu ve bunu izahtaki acziyeti, Bayezîd-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr gibi bazı sûfileri hulûlü çağrıştıran ifadelerle sevk etmiş gözükmemektedir. Tehlikeyi fark eden Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücûvî gibi sûfî müellifler, bu durumda söylenen sözlerin nazar-ı itibara alınmaması gerektiğini ve mükellefiyetlerin daimiliğini ifade eden fenâdan sonraki bekâ hâlinin asıl olduğunu vurgulamışlardır.<sup>21</sup>

Tedvin dönemi müelliflerinin hepsinde olduğu gibi Kelâbâzî de eserine zamanının sahte sûfilerini eleştirerek başlar. Tasavvuf ehli olmayanların tasavvufun aslına muhalif birtakım şeyleri bu yolun esası haline getirdiklerini ve böylece hak ve bâtılın birbirinden ayırt edilemez olduğunu eleştirir.<sup>22</sup> Kelâbâzî'nin tenkidinde “Tasavvufun aslından olmayan şeyler” ifadesi, İbâhî ve Hulûlî zümrelerin sapkın uygulamalarına bir gönderme mahiyetindedir. Ayrıca tevhid bahsini iki yerde ele alan Kelâbâzî, Cüneyd'in “Tevhidin aslı ezeli olanı hâdisten ayırmaktır”<sup>23</sup> şeklindeki sözünü ruhun kadîmliği düşüncesine, “O hiçbir yere hulûl etmez” ifadesini ise doğrudan hulûl inancına karşı tasavvufun temel tavrını yansıtmak üzere aktarır.<sup>24</sup> Kelâbâzî'ye göre “Ruh bedendeki bir manadır ve beden gibi mahlûktur.”<sup>25</sup> Buradaki *mana* ifadesi her ne kadar kapalı kalmışsa da Ehl-i sünnet akidesinin ruhu *latif cisim* olarak kabul etmesine muhalif gözükmemektedir.<sup>26</sup>

Kuşeyrî insanın mahiyeti konusunda ruh, nefis ve beden üzerinde durmaktadır. İnsanın yapısını şekillendiren bu temel unsurların hepsi, mahlûk ve hâdis olan insanı meydana getirdiğine göre aynı sıfata sahiplerdir ve hâdistirler. Bunların herhangi birinin kıdeminden bahsedilecek olursa insanın mahiyeti değişmiş olacaktır. Bu sebeple haşr, neşr, sevap ve cezanın, ruh, nefis ve beden birlikteliği ile olacağını vurgulayan Kuşeyrî, tartışmaya Serrâc'ın bakış açısıyla yaklaşmıştır. Sonuç itibariyle Kuşeyrî de Ehl-i

<sup>19</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 555; Ruhun kıdemi ve tenâsüh inancı özelinde, ruh konusundaki problemleri yaklaşımlara dair çağdaş bir çalışma için bkz. Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İstanbul, İz Yay., 2012, s. 249 vd.

<sup>20</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 541.

<sup>21</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 263-265.

<sup>22</sup> Ebû Bekir Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezheb-i ehli't-tasavvuf*, thk. Abdülhalîm Mahmud-Taha Abdülbâkî Sürûr, Kahire, Neşrî't-Türâsi's-Sûfî, 1960, s. 7.

<sup>23</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 153.

<sup>24</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 33.

<sup>25</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 73-74.

<sup>26</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 141; Bu anlamda İslâm mezheplerinin ve tasavvufun ruhun mahiyetine ilişkin inançlarını beraber değerlendirmek için bkz. Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, s. 164-247.

sünnetin ruh konusundaki görüşleriyle aynı çizgide devam ederek Serrâc ve Kelâbâzî'nin tavrını sürdürmektedir.<sup>27</sup>

Hücvîrî'nin aynı düşünceden hareket etmekle beraber meseleyi daha eleştirel ve ayrıntılı bir şekilde ele aldığı dikkat çeker. Tasavvuf tarihçisi kimliğinin öne çıktığı bu bölümde bir toplum analizi yapan Hücvîrî, tasavvuf ehlini on iki fırkaya ayırmış ve bunlardan ikisinin din dışı sapkın zümre olduğunu belirtmiştir. Bunlar Hulûliyye başlığı altında topladığı Hallâciyye ve Hulmâniyye'dir.<sup>28</sup> Şeriata muhalefet endişesiyle bazı yönlerden diğer fırkaları eleştirmişse de bu zümreler, akidede hata etmeleri sebebiyle tasavvuf yollarının kesinlikle sahih olmayacağını vurgulayarak doğrudan reddettiği gruplardır. Öyle ki genel üslûbu itibariyle sert ifadeler kullanmaktan çekinmeyen Hücvîrî, hem din dışı tavırları hem de sûfi kisvesine bürünmeleri sebebiyle bu zümrelere lanet etmektedir.<sup>29</sup>

Hücvîrî, ruhun kîdemi iddialarının neticesi olarak hulûl, ittihâd ve tenâsüh düşüncelerini savunan Hulûlîlerin kendilerini Hulmân ed-Dımeşkî'ye ve Hallâc'ın talebesi Fâris-i Bağdâdî'ye nispet ettiklerini ifadeden sonra şöyle devam eder:

Ali b. Osman Cüllâbî olarak derim ki: Fâris kimdir, Ebû Hulmân kimdir, bunların söyledikleri söz nedir, hiç birini bilmem. Fakat şunu derim ki tevhid ve tahkike aykırı söz söyleyen bir kimsenin dinden hiçbir nasibi yoktur. Asıl olan din muhkem olmazsa fer olan tasavvufta aksaklıklar kaçınılmazdır.<sup>30</sup>

Hücvîrî'nin şeriat-tasavvuf ilişkisini ortaya koyduğu bu pasaj, bir bakıma tasavvuf ehli içerisindeki hak-batıl ayrımında ölçütün ne olduğuna da işaret etmektedir. Öncelikle Hücvîrî'ye göre Hallâc imam vasfına sahip değildir.<sup>31</sup> Bu sebeple “Ene'l-Hak” cümlesinden hareketle Hallâc'a ittiba ettiğini söyleyenler ya onu istismar etmekte ya da kaçınılmaz olarak hataya düşmektedir. Bunun sebebi Hallâc'ın galebe halinde söylediği sözlerin taklit edilmesinin mazur görülmez oluşudur. Bu anlamda Hulmân'ın da sûfiler arasında makbul bir kimse olarak bilindiğini ifade etmesi, bu iki zümrenin, sapkınlıklarına bu şahsiyetleri alet ettiğini göstermektedir.<sup>32</sup> Aynı şekilde bu iddiayı destekler nitelikte Hücvîrî, -gerçek anlamda- Hallâc'a tabi olan dört bin kişiyi Irak'ta gördüğünü ve Fâris'in bu iddialarından dolayı ona lanet ettiklerini aktarır. Ayrıca Hallâc'ın eserlerinde hulûle delalet edecek hiçbir ifadenin olmadığını da ekler.<sup>33</sup>

<sup>27</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 175.

<sup>28</sup> İtikadî konularda hata etmiş bu fırkalar, bu anlamda fırak ve milelnihal türü eserlerin muhtevası içerisinde yer almaktadır. Nitekim ümmetin yetmiş üç fırka olduğu hadisine dayanarak hak-bâtıl fırkaları ele alan fırak müellifi Bağdâdî (ö. 429/1037?), Hulûliyye, Hulmâniyye, Hallâciyye, İbâhiyye ve Ashâbü't-tenâsühe yer vermektedir. Bkz. Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fırak beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, 1995, s. 259-270; Yaklaşık yüz yıl sonra *el-Milel ve'n-nihal*'ini kaleme alan Şehristânî (ö. 548/1153) Müşebbihe başta olmak üzere teşbihe düşen fırkalardan bahsederken Tenâsühiyye ve Hulûliyye'ye ve onların Yahudi ve Hristiyan mezhepleriyle benzerliğine değinirken Hallâciyye'ye atıfta bulunmaz. Bkz. Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Müessesetü'l-Halebî, ty., I, 18, 108, 173.

<sup>29</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 501.

<sup>30</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 501; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 322.

<sup>31</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 364.

<sup>32</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 501; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 322.

<sup>33</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 501; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 322.

Hücvîrî'ye göre Hulûliyye'nin hatası yanlış bir inanca sahip oldukları *ruh* konusunda olmuştur.<sup>34</sup> Öyle ki yalnızca varlığı kesin olarak bilinen ve mahiyetine dair “*Sana ruhtan sorarlar, De ki: Ruh Rabbimin emrindedir*”<sup>35</sup> ayetinin haricinde bir bilginin olmadığı konuda, ruhu kadîm saymış ve böylece sürekli varlık gösterdiğini bir bedenden çıkararak diğerine girdiğini iddia etmişlerdir.<sup>36</sup> Bu zümreler ruhun kıdemini savundukları için bir bakıma kaçınılmaz olarak hulûl inancına yönelmişlerdir. Bu sebeple öncelikle *kıdemden* neyi kastettiklerini sorgulayan Hücvîrî, iki görüşün var olabileceğini ileri sürer: ruhun bedenden önce yaratıldığı ya da ruhun daimi kadîm oluşu. Bunlardan ilkinde yani ruhun bedenden önce yaratılmış olması düşüncesinde hiçbir mahzur yoktur çünkü bu ayetle sabit bir durumdur.<sup>37</sup> Ancak kastedilenin ruhun daimi kadîm oluşu olması durumunda Allah ile beraber bir kadîm varlık daha söz konusu olacaktır. Tevhid aykırı bir durum olan bu inancın reddi zorunludur. Bu sebeple erken dönem sûfî müelliflerinin her biri tevhid bahsine ilk olarak Cüneyd-i Bağdâdî'nin Allah-âlem ilişkisinin mahiyetini ortaya koyan “Tevhid kadîmi hâdisten ayırmaktır” sözüyle başlamışlardır.<sup>38</sup> Hücvîrî bu ifadenin açıklamasını ise “Kadîmi hâdislerin mahalli, hâdis olan şeyleri de kadîme mahal görmemek” olarak yapar.<sup>39</sup> Bu anlamda Hücvîrî'nin yaptığı açıklama doğrudan hulûl inancının reddini içermektedir. Aynı zamanda cinslerin farklı olması sebebiyle kadîm olan ruhun hâdis olan beden ile imtizacının imkânsızlığıyla da görüşünü destekler.<sup>40</sup> Bu manada Hücvîrî'nin bütün çabası ruhun kıdemini reddetmek üzere kuruludur denilebilir. Nitekim ruhun kıdemini reddettikten sonra Ehl-i sünnet inancında olduğu gibi ruhu latîf bir cisim olarak kabul etmek kalmıştır. Sûfîleri, hulûl, ittihâd ve tenasühe götürecek sakıncalı inançlardan uzaklaştırmaya ve bu inancılara sahip kimselerden de ayırtırmaya çalışan Hücvîrî, sonuç itibarıyla ruhun Allah'ın emrinde ve mahlûk oluşu dışında bir bilginin edinilebileceğini ileri sürenleri şiddetle eleştirerek küfür ehli sayar.<sup>41</sup>

Bir diğer sapkın zümre ise “Eşyada asıl olan ibâhadır” prensibine dayanarak, dinin emir ve yasaklarını ve her türlü ahlâkî sınırlamayı gereksiz görmeyi mezhep edinmiş kimselerdir. Dinin hiçbir emrine uymayan başka bir ifadeyle şeriatın hükümlerini hakikatte kendilerince tevil eden ve zâhirin bağlayıcı olmadığını iddia eden bu kimseler, hakikat ehli olduklarını iddia ederek sûfîlerin içerisinde kendilerini gizlemişlerdir. Bu zümrenin tasavvuf ehli olamayacağını Hücvîrî, sûfîlerin şeriat-hakikat ilişkisine nasıl yaklaştıklarını ortaya koyarak ispatlamaya çalışır:

<sup>34</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 502; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 322.

<sup>35</sup> İsrâ, 17/85; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 503; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 324.

<sup>36</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 503; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 324.

<sup>37</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 505; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 324.

<sup>38</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 153; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 24; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 521.

<sup>39</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 521.

<sup>40</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 505; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 325.

<sup>41</sup> Tedvin dönemi müelliflerine kadar ilk dönem sûfîlerinin de hulûl düşüncesi ile mücadele ettiklerine ve sûfîlerden hulûl düşüncesine sevk edecek hiçbir tavrı mazur görmediklerine, Muhâsibî'nin bir müridinin semâ' esnasında öten bir horozun sesinden etkilenerek vecde gelmesi üzerine bu durumun Allah'ın horoza hulûl ettiği ve duyduğunun da O'nun sesi olduğu şeklinde anlaşılmasını önlemek adına, böyle bir hâlin ancak Hulûlcülere ait olabileceğini belirterek müridini bu hâlden men etmesini misal verebiliriz. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 410-411; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 245.

Zâhir ulemâsı, Sehl için “O şeriat ile hakîkatın arasını cem etmiştir” derler, bu hatadır. Çünkü hiçbir kimse/sûfî bu ikisini birbirinden ayırmış değildir. Şeriat hakikatten hakikat de şeriattan başka bir şey değildir... Sûfilerin bu iki alanı ayırmaları, mana bakımından değil sınırlarını belirlemek admadır. “Lâ ilâhe illallâh’ hakikat, Muhammedün rasûlullâh’ şeriattır” demek gibi.<sup>42</sup>

Fudayl b. İyâz’ın “Allah’ı hakkıyla tanıyan O’na bütün takati ile ibadet eder” sözünü Hücvîrî, dönemindeki kemale erdiğini iddia ederek ibadetleri terk eden ibâhîlere eleştiri olarak zikretmiştir.<sup>43</sup> Onların yaptıklarının tasavvufta yeri olamayacağını bu sözlerle ifade etmeye çalışmıştır.

Her biri Ehl-i sünnet İslâm akidesine aykırı olan bu sapkın inançlardan ayrılmak için hulûl konusunda Allah’ın muhâlefetün lil-havâdis oluşu “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur. O iştendir, görendir”<sup>44</sup>, tenâsüh konusunda ise bedenlerin ruh ile beraber haşrolacağı başka bir ifadeyle ruh-beden birlikteliğinin ölümle değişmeyeceği vurgulanmıştır. Şeriatın bağlayıcılığı noktasında ise sûfilerin akide ve muamelâta ilişkin Ehl-i sünnet fıkıh ve kelâmının verdiği hükümlere bağlı olduklarını, mükellefiyetleri terk etmek ya da değersiz görmek bir yana bütün vakitlerini Allah’a yaklaştıracak ibadet ve taatla geçirdiklerini örnekleriyle birlikte ortaya koymaya çalışmışlardır.

Hücvîrî’nin bu bakış açısını ortaya koyarken, tasavvuf literatüründe daha önce görülmediği bir tarzda “fırka tasnifi” yapması, onun bir tarihçi olarak özgün yönünü teşkil eder. Hücvîrî’nin bu yönünü daha iyi tahlil edebilmek için, ondan önce teşekkül eden tasavvuf tarihçiliği çalışmalarına göz atmak yerinde olacaktır.

## 1.2. Hücvîrî’den Önce Tasavvuf Tarihi Yazıcılığına Kısa Bir Bakış

Bir ilmin tarihi aynı zamanda o ilmi meydana getiren şahsiyetlerin tarihi olduğu için ilimlerin tarihçelerinden bahsedilirken kurucu ve etkili şahsiyetlerin anlatımı önemli bir yer tutar. Bu önem, hadis ilminin ricâl araştırmalarını paranteze aldığımızda, gerek müstakil olarak gerekse belli bölümler halinde karşımıza çıkan *tabakât* türünün neşet etmesinin bir gerekçesini teşkil etmiştir. Genel itibarıyla bu türde kişilerin doğumundan ölümüne kadar kronolojik bir sıra takip edilerek kimlik bilgilerinin, hoca ve talebelerinin ve telifatının yer aldığı görülür. İlimlerin kendi iç dinamiklerine göre öne çıkarılan mevzular olmakla birlikte her ilmin -dinî ilimlerin her birinin- tabakât yazımında bu bilgiler mevcuttur.<sup>45</sup>

Bütün ilimler için söz konusu olan bu türün, tasavvuftaki örneklerine baktığımızda tasavvufun diğer ilimlerden farklı bir tabakât yazımı takip ettiği dikkat çeker. Şöyle ki kişilerin isim ve mensubiyetlerinin, doğum ve ölüm tarihlerinin ya da üstat, talebe ve telifatlarının değil; belli mesele ve kavramlara dair sözlerinin ve yaşantılarının ön plana

<sup>42</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 351-352.

<sup>43</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 308.

<sup>44</sup> Şûrâ, 42/11.

<sup>45</sup> Farklı tasniflerle müstakil olarak ilimlerin tabakat yazımında ya da belli devletleri merkeze alarak dönemin tabakat yazımına etkisine ve devlet ricalinin bu tabakatlardaki yerine örnek teşkil etmesi adına bkz. *İslam Te’lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*, (10-11 Kasım 2016-İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Te’lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı Çalıştayı), ed. Hidayet Aydar, İstanbul, Ensar Yay., 2018.



çıkarıldığı görülür. Bu durum tasavvufi düşüncede sûfîlerin söyledikleri her sözün kendilerini tanıttığı kabulüyle ilgilidir. Daha doğru ifade etmek gerekirse tasavvuf ilminin mevzuu *ahlaktır* ve ortaya konmak istenen öncelikli bilgi de kişinin *ahlâkı* olmuştur.<sup>46</sup> Kaldı ki tasavvufi ahlaka dair bütün meseleler sûfîlerin izahları üzerinden anlatılmış ve yaşantıları da bu düşünce ve görüşlerin pratiğe dökülmüş hali olarak mütalaa edilmiştir. Dolayısıyla tasavvufun ne olduğunun ortaya konması ve anlaşılması sûfîlerin söz ve yaşantılarının anlatılmasıyla daha mümkün hale gelmiş ve tasavvuf ilminde her bir sûfînin hayatı bir bakıma tasavvuf tarifi olarak kabul edilmiş gözükmektedir. Bunun nedeni ahlaka dayalı bir ilim olan tasavvufun bu ahlaki yaşayanlardan öğrenilmiş olmasıdır. Başka bir ifadeyle ilim ile o ilmin ehli arasında kurulan irtibattır. Bu bakımdan tasavvuf tarihi derken kastedilen tam da tasavvufun kurucu-etkili şahsiyetlerinin tarihidir denilebilir. Daha doğru ifade etmek gerekirse Hücvîrî'nin tasavvuftaki tabakât yazımına bu anlamı yüklediğini tespit etmek mümkündür.

Tasavvuf tabakât yazımında Hz. Peygamber'den itibaren bir silsile takip edildiği görülür.<sup>47</sup> Bu noktada hem silsile hem de başladığı nokta önem arz eder. Çünkü silsile bir ilmin *meşruiyetinin* ilk kaynağı sayılırken Hz. Peygamber ile başlaması ilmin sıhhatine delili kabul edilmiştir. Tasavvuf ilminin, özellikle tasavvuf ve sûfî kavramları üzerinden *bidat/türedi* suçlamasına sıkça muhatap olması sebebiyle düşünülenin aksine tasavvufun dinî düşüncede bir yere sahip olduğunun gösterilmesi zorunlu hale gelmiştir. Bu anlamda sûfîlerin yaşantılarının dinî düşünceye muhalif olmadığını ortaya koymaya çalışan tabakât müellifleri, hem aykırı gruplardan tasavvufu ayırttırmayı hem de ilmi yaşayan meşru isimleri tanıtarak diğer ilimlerin tasavvufu kabulünü sağlamayı amaçladıkları anlaşılmaktadır.

Tabakât yazımında asıl vurgulanmak istenen silsilenin Hz. Peygamber'den sonra nesiller halinde devam ediyor olmasıdır.<sup>48</sup> Başka bir ifadeyle başta Sülemî, İsfahânî ve

<sup>46</sup> Bu anlamda Sülemî'nin *Tabakâtu's-süfîyye*'si ve İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ*'sı, sûfîlerin tanıtımında önceliğin ahlâkî yönleri olduğunu gösteren bol miktarda nakil içermektedir. Bu doğrultuda nakillerin incelenmesi için bkz. Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Tabakâtu's-süfîyye*, thk. Nureddin Şerîbe, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1986; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve't-tabakâtu'l-asfiyâ*, thk., Kahire, Mektebetü'l-Hancî/Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1996.

<sup>47</sup> Tasavvufî tabakât yazımına örnek teşkil etmeleri ve Hücvîrî'nin de öncülere olmaları bakımından ele alacağımız Sülemî'nin *Tabakâtu's-süfîyye*'si, İsfahânî'nin *Hilye*'si, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde ve Hücvîrî'nin yer verdiği tabakât bölümünde Hz. Peygamber müstakil olarak ele alınmamış zımnen işlenmiştir. Bunun, özellikle İsfahânî'nin *Hilye*'sini merkeze alarak, bir noksanlık olduğunu ifade eden Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Hilye*'nin belli başlı eksikliklerini gidererek yeniden ele aldığını ifade ettiği *Sıfâtü's-safve*'sine Hz. Peygamber ile başlamaktadır. Bu anlamda sûfîlerin ilmin kaynağı ve nesillerin başlangıcı olarak Hz. Peygamber'i görmeleri ve O'nu ele alma yaklaşımları noktasında bir örnek olması itibarıyla bkz. Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfâtü's-safve*, thk. Mahmûd Fâhûrî, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1985, I, 46-233.

<sup>48</sup> Bu iddiayı taşıyan sûfî müelliflerin Cüneyd-i Bağdâdî'ye dayanan silsilesini incelemek, ittibaya dayanan tasavvufî yolun Hz. Peygamber ile olan irtibatını anlamaya yardımcı olacaktır. Bu anlamda Serrâc, Kuşeyrî ve Hücvîrî hakkında verilen bilgiler, bu doğrultuda bir silsileden bahsetmeyi mümkün hale getirmektedir. Buna göre öncelikle Serrâc hakkında, Serrâc > Ebû Muhammed Mürtaîş > Cüneyd-i Bağdâdî > Serî es-Sakatî > Mârûf-u Kerhî > Dâvûd-u Tâî > Habîbu'l-Acemî > Hasan-ı Basrî > Hz. Ali > Hz. Peygamber şeklinde bir silsileden bahsedilmektedir. Bkz. Muhammed b. Münevver, *Esrârü't-tevhîd fî makâmâtî's-şeyh Ebî Saîd*, çev. İsmâil Abdülhâdî Kandil, yay. haz. Yahya Hişâb, Kahire, Dâru'l-Misriyyeti li't-Te'lif ve't-Tercüme, ty., s. 43-44; Kuşeyrî ise *er-Risâle*'de Ebû Ali ed-Dekkâk'ın şeyhlerini sayarak bir bakıma kendi tasavvufî silsilesini de bize sunmaktadır. Buna göre Kuşeyrî > Ebû

Hücvîrî olmak üzere tabakât müellifleri, tasavvufun, Hz. Peygamber'in yaşantısını takip etmek olduğunu ortaya koymayı amaçlamışlar ve ele aldıkları nesillerle de Hz. Peygamber'in ahlakının, sahîh bir şekilde nesilden nesile aktarıldığını vurgulamak istemişlerdir. Bu anlamda Hücvîrî'nin Hz. Peygamber'den sonra sahabe, tâbiûn, tebe-i tâbiîn, mütekaddim sûfîler ve kendi çağındakileri ele aldığı müteahhir sûfîler şeklinde yaptığı tasnifin, bu sürekliliği göstermek adına olduğu anlaşılmaktadır.

Netice itibarıyla tasavvufta tabakât yazımı ilmin uygulama alanı olarak karşımıza çıkar. Hücvîrî başta olmak üzere diğer sûfî müelliflerin, eserlerinde tasavvufun tanım ve köken analizlerinin ardından tabakât kısımlarını sunarak teorinin pratikteki yansımaları göstermeyi istedikleri anlaşılmaktadır. Bu sebeple tabakât türünün içermesi beklenen biyografik bilgilerden ziyade kişinin ahlâkî yaşantısının tanıtılmasının ağırlıkta olduğu görülür. Böylece tasavvuf ilminin kapsamının kişiler özelinde örnekliği sunulur.

### 1.2.1. Günümüze Ulaşmayan İlk Tasavvufî Tabakât Kitapları

Günümüze intikal etmiş en eski tasavvuf tabakât kitabı kabul edilen Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabakâtu's-sûfîyye*'sini tahkik eden Nureddîn Şerîbe, *Tabakâtu's-sûfîyye*'nin bu konudaki telif edilmiş ilk eser olmadığından, öncesinde yazılmış ancak günümüze ulaşmamış tabakâtın varlığından bahsetmektedir. İçerdikleri nakillere ancak Sülemî gibi onlardan istifade edenler aracılığıyla ulaşılabilen bu tabakât eserlerinden üç tanesini zikreder. Bunlar sırasıyla Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin (ö. 341/952) *Tabakâtü'n-nüssâk*'ı, Ebû Bekir Muhammed b. Dâvûd b. Süleymân ez-Zâhid en-Nisâbü'rî'nin (ö. 342/953) *Ahbârü's-sûfîyye ve'z-zühhâd*'ı ve Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Zekeriyâ ez-Zâhid en-Nesevî'nin (ö. 396/1006) *Târîhu's-sûfîyye*'sidir.<sup>49</sup> Ayrıca bu eserler *Tabakât*'ın ana kaynakları sayılmıştır.<sup>50</sup>

Nureddîn Şerîbe, kaynaklarda *sika* bir muhaddis olduğu geçen ve Cüneyd-i Bağdâdî ile irtibatının ardından tasavvufta meyletmiş olduğu anlaşılan Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin (ö. 341/952)<sup>51</sup> *Tabakâtü'n-nüssâk*'ının en eski tasavvuf tabakâtı olduğu kanaatindedir.<sup>52</sup> Sülemî'nin *Tabakât*'ında bizzat Ebû Saîd hakkında yirmiye yakın rivayet bulunmakta, İsfahânî ise *Hilye*'de yer yer Ebû Saîd'e ve eserinde verdiği bilgilere atıfta

---

Ali ed-Dekkâk > Ebû Kâsım Nasrabâzî > Ebû Bekir eş-Şibli > Cüneyd-i Bağdâdî > Serî es-Sekatî > Mâruf-u Kerhî > Dâvûd-u Tâî'ye kadar bir sıralama söz konusudur. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 489; Bu silsile kaldığı yerden > Fekadu's-Sencî > Hasan-ı Basrî > Enes b. Mâlik > Hz. Peygamber'e kadar getirilmiştir. Bkz. Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. S. Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2014, s. 18-19; Hücvîrî ise şeyhi Ebu'l-Fazl Muhammed b. el-Hasen el-Huttelî'nin (ö. 453/1061) Bağdat sûfîlerinden Ali b. İbrahim el-Husrî'ye (ö. 371/981), Husrî'nin ise Ebû Bekir eş-Şibli'ye mürit olması hasebiyle Cüneyd-i Bağdâdî silsilesine dâhil olmuş, böylece Hücvîrî > Huttelî > Husrî > Şibli > Cüneyd şeklinde devam eden bir silsile kurulmuştur. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 59; Ayrıca Hücvîrî'nin "Benim şeyhlerimin cümlesi Cüneydî idi" demesi bu silsileyi destekler niteliktedir. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 419; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 252.

<sup>49</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-sûfîyye*, (tahkik edenin girişi) s. 50; Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İstanbul, İz Yay., 2015, s. 50.

<sup>50</sup> Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Tabakâtu's-sûfîyye: İlk Zâhid ve Sûfîler*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa, Bursa Akademisi, 2018, s. xi.

<sup>51</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-sûfîyye*, s. 427-430; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 375-376; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 115; a. mlf., *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*, s. 137; Ethem Cebecioğlu, "Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî", *DİA*, XX, 493.

<sup>52</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-sûfîyye*, (tahkik edenin girişi) s. 50.

bulunmaktadır.<sup>53</sup> Nureddîn Şerîbe'nin bahsettiği diğeri bir tabakât ise Sülemî'nin istifade ettiği ve eserine kaynaklık teşkil eden Ebû Bekir Muhammed b. Dâvûd b. Süleymân ez-Zâhid en-Nisâbûrî'nin (ö. 342/953) *Ahbârü's-süfîyye ve 'z-zühhâd'* ıdır. Şerîbe, Ebû Bekir en-Nisâbûrî'yi Sülemî'nin şeyhlerinden saymasına rağmen<sup>54</sup> ve vefat tarihi itibarıyla *Tabakât'* da yer alması münasipken eserde kendisine rastlanmamaktadır. Son olarak Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Zekeriyâ ez-Zâhid en-Nesevî'nin (ö. 396/1006) *Târîhu's-süfîyye'* sinden bahseden Şerîbe, ilk iki tabakâtın günümüze intikal etmediği bilgisinin kesinliğiyle birlikte yalnızca bu eserin Hindistan'da bir kütüphanede yazma nüshasının bulunduğu görüşünü aktarır.<sup>55</sup>

Nureddîn Şerîbe'nin zikrettiği tabakât kitaplarının yanı sıra, Sülemî'nin şeyhlerinden saydığı Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah er-Râzî'nin (ö. 313/925?)<sup>56</sup> *Târîhu's-süfîyye'* si (*Hikâyâtü's-süfîyye'*) tasavvufî sahada velâyet bahsine getirdiği sistemli açıklamalarıyla tanınan Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932)<sup>57</sup> *Târîhu'l-meşâyih'* i<sup>58</sup>, Sülemî'nin, gerek sûfilerin menkıbelerini ve yaşantılarını gerekse bu konuları ele alan eserleri bilme konusunda tam bir müracaat kaynağı olduğunu belirttiği Ebû Muhammed Ca'fer b. Muhammed b. Nusayr el-Havvâs el-Huldî'nin (ö. 348/959)<sup>59</sup> *Hikâyâtü'l-meşâyih'* i, Ebû Sa'îd Abdümelik b. Muhammed Hargûşî'nin (ö. 406/1015-1016)<sup>60</sup> *Siyeru'l-'ubbâd ve 'z-zühhâd'* ı günümüze intikal etmemiş ilk tabakât eserleri arasında sayılmaktadır. Bunlara ek olarak hakkında yeterli bilgiye ulaşamadığımız Muhammed b. Âsım b. Yahyâ'nın (ö. ?) *Tabakâtü'l-evliyâ'* sını, bu kaynaklar arasında sayanlar da vardır.<sup>61</sup>

Tasavvufî tabakât türünün ilk örnekleri olan günümüze intikal etmemiş bu eserler, yaklaşık hicrî dördüncü asrın başlarından itibaren tasavvufta tabakât yazım geleneğinin başladığını göstermektedir. Tedvin dönemi müelliflerinin eserlerinde ortaya koymaya

<sup>53</sup> İsfahânî'nin "Sülemî ve İbnü'l-A'rabî'nin zikretmediği Suffe sakinleri ve Mescid-i Nebevî müdavimleri" diyerek sekiz kadar sahabe ismi sayması, bu tarz atıflardandır. Bkz. İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 25-26.

<sup>54</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye*, (tahkik edenin girişi) s. 22.

<sup>55</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye*, (tahkik edenin girişi) s. 50-51.

<sup>56</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye*, (tahkik edenin girişi) s. 23; Hakkında kaydedilen bilgilere baktığımızda Hakîm et-Tirmizî'nin müridleri arasında sayılmış ancak hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir. Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-Evliyâ: Velîliğin Sonu: Velayet-Nübüvvet Tartışması*, haz. Salih Çift, İstanbul, İnsan Yay., 2006, s. 23.

<sup>57</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye*, s. 217-220; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 233-235; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 92; a. mlf., *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. S. Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2014, s. 124; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 353-354; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 205; Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu, İstanbul, Ufuk Yay., 2011, s. 104-111.

<sup>58</sup> Tirmizî, *Velîliğin Sonu*, s. 33.

<sup>59</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye*, s. 434-439; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 381-382; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 116-117; a. mlf., *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, s. 138; Hücvîrî tabakât kısmında Ca'fer el-Hudî'ye ver vermiş, onu, evliyanın hallerini anlatan ilk sûfilerden Cüneyd-i Bağdâdî'nin ashabından olduğunu söyleyerek tanıtmıştır. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 368; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 218-219; Mustafa Kara, "Ca'fer el-Huldî", *DİA*, VI, 551.

<sup>60</sup> Süleyman Uludağ, "Hargûşî", *DİA*, XVI, 167-168.

<sup>61</sup> Reşat Öngören, "Tabakat", *DİA*, XXXIX, 295-296; Karamustafa "Kayıp eserler" şeklinde belirlediği kaynaklar arasında Ebû Saîd İbnü'l-A'rabî, Huldî, Râzî ve Hargûşî'nin tabakat kitaplarını da sayar. Bkz. Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 105-106.

çalıştıklarını, bir bakıma kişiler üzerinden uygulayan bu kitaplar, nazariyenin bir parçası olmaları hasebiyle aynı amaca hizmet etmektedir. Bu amaç ise gerek nazari tartışmalar üzerinden gerekse doğrudan kişileri ele alarak sahih tasavvufun kimliğini ortaya koymaktır. Bu gayeyi mevcut tabakât kitaplarında açıkça görmek, tespitin doğruluğuna işaret eder.

### 1.2.2. Sülemî'nin Tasavvuf Tarihçiliği

Tasavvuf tabakât literatürüne dair yukarıda zikrettiğimiz günümüze intikal etmemiş eserlerden sonra elimizde mevcut en eski tabakât kitabı, hicri IV. asrın sonlarına doğru telif edildiği anlaşılan Sülemî'nin *Tabakâtu's-sûfiyye*'sidir. Nişâbur'un önde gelen ailelerinden birine mensup olan Sülemî, dedesi Ebû Amr İsmâil b. Nuceyd es-Sülemî'nin (ö. 366/976) terbiyesinde yetişmiştir. Tasavvufi terbiyesini Ebu'l-Kâsım en-Nasrâbâzî (ö. 367/978) eliyle tamamlayan Sülemî, Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin (ö. 378/988) tesirinde kalmış, hatta bazı kaynaklarda şeyhi olduğu dahi zikredilmiştir.<sup>62</sup> Her ne kadar Sülemî'nin bu eserden önce yaklaşık hicri 380'lerde<sup>63</sup> telif ettiği tahmin edilen *Kitâbü'z-zühd (Târîhu's-sûfiyye)* adlı eserinin olduğu bilinse de tamamı günümüze ulaşmadığı için bu türün ilk örneği *Tabakât* sayılmaktadır. Sülemî, ilk iki tabakâtında da hanım sûfilere yer vermemiş onlar için *Zikru'n-nisveti'l-müteabbidâti's-sûfiyyât* adıyla *Tabakât*'ın zeyli niteliğinde müstakil bir eser daha telif etmiştir.<sup>64</sup> Bunların yanı sıra günümüze ulaşmayan *el-İhve ve'l-ahavât mine's-sûfiyye* adlı bir eserinin daha olduğu kaydedilmiştir.<sup>65</sup>

Sülemî kaleme aldığı tabakât türü eserlerden *Kitâbü'z-zühd*'de sahabe, tâbiûn ve tebe-i tâbiûnden sırasıyla bahsettiğini<sup>66</sup> ardından da hâl erbabı sûfilerin ileri gelenlerini bir araya topladığı *Tabakâtu's-sûfiyye*'sini tertip ettiğini söyler.<sup>67</sup> Buna göre Sülemî, *Tabakât*'ta mütekaddim sûfi imamlarından, beş ayrı tabaka/grup halinde her tabakada yaklaşık yirmi kişi olmak üzere toplamda yüz beş sûfiye yer vermiştir.<sup>68</sup> Kişilerin isim, künye ve lakaplarına ilişkin bilgilerin yanı sıra nereye mensup olduklarına, nerelere seyahat ettiklerine, kimlerle dostluk/sahibe kurduklarına, hangi konularda söz sahibi ve âlim olduklarına, varsa telif ettikleri esere değinmiş; kimilerinin vefat tarihini ve yerini de

<sup>62</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, (tahkik edenin girişi) s. 16-19; Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, s. 49; Abdurrahmân Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds; Evliya Menkıbeleri*, çev. Lâmi Çelebi, yay. haz. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, İstanbul, Pinhan Yay., 2011, s. 438-439.

<sup>63</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, (tahkik edenin girişi) s. 49.

<sup>64</sup> Esere dair ayrıntılı bilgi için bkz. Nazife Vildan Güloğlu, "Tasavvufta Kadın Ve Ebû Abdurrahman Sülemî'nin *Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâti's-Sûfiyyât* Adlı Eseri", (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007), s. 57-102.

<sup>65</sup> Öngören, "Tabakat", *DİA*, XXXIX, 295-296; Sülemî'nin bu saydığımız eserlerine ek olarak Hücvîrî, Sülemî'nin, ehl-i Suffe'nin isim, künye, menkıbe ve faziletlerinden bahsettiği müstakil bir kitabı daha olduğunu söyler. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 289; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 147.

<sup>66</sup> *Kitâbü'z-zühd*'de hangi nesillerin yer aldığını bizzat Sülemî belirtmiş, bu nesiller içerisindeki isimlere ise İsfahânî *Hilye*'sinde yer yer atıflar yapmıştır. İsfahânî'nin ehl-i Suffe'yi ele aldığı bölümde "Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, Süfyan es-Sevrî'ye dayanarak Furât b. Hayyân el-İclî'yi ehl-i Suffe'den saymıştır", "Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, Kennâz b. el-Husayn'i ehl-i Suffe'den saymıştır" ve "Şeyh Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin zikrettiği ve Suffe'de yaşadıklarını saydığı isimlere geldik" şeklindeki ifadeleri bunlardan birkaçıdır. İsfahânî buralarda doğrudan eserin adını vermese de nesil itibarıyla *Kitâbü'z-zühd*'den bir bilgi olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 17, 19, 25.

<sup>67</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, (müellifin mukaddimesi) s. 3.

<sup>68</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, (müellifin girişi) s. 3, (müellifin hatimesi) s. 518.

zikretmiştir. Bu kısa girişin ardından varsa rivayet ettiği hadisleri önceleyerek, anlattığı kişi hakkındaki nakilleri senetleriyle beraber peş peşe sıralamıştır. Eserde tabakalar içerisinde vefat tarihine dayalı dakik bir kronoloji söz konusu değilse de genel itibariyle, Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) ile Ebû Abdullah Muhammed b. Abdilhâlık ed-Dîneverî (ö. ?) arasında hicri II. asrın sonlarından itibaren IV. asrın sonlarına kadar devam eden bir kronolojiden bahsedilebilir.

Terâcim türü eserlerin tasavvuftaki yerini anlamak açısından öncelikli bir yere sahip olan Sülemî, tedvin döneminde tasavvufun gerçek kimliğini, sûfîlerin hayatlarına dair verdiği bilgilerle ortaya koymaya çalışmış ve bu manada eserini telif gayesini şöyle ifade etmiştir:

Allah, hiçbir vakti kendisine hakkıyla dua edenden veya beyan ve burhan ile varlığına delil getirenden hâlî kılmamıştır. Her zamanda onları tabaka tabaka (sahabe, tâbiûn, tebe-i tâbiîn ve mütekaddim sûfîler) kılmıştır. Eserlerine ittiba ve yollarını takip ederek bir sonraki nesil bir öncekinin haleflliğini üstlenmiştir. Müritlerde onlar gibi edeplenmiş ve muvahhidler onlarla beraber yürümüştür. Hz Peygamber ümmetinin ahirinin, ümmet için şeriatın zahirini ve hakikatin batınını açıklayacak ve ümmeti ya sözle ya fiile İslâm âdâbiyle edeplenmeye ve İslâm'ın gereklerini yerine getirmeye sevk edecek evliyadan ve bûdelâdan hali olmayacağını bildirmiştir. Onlar, ümmet içerisinde peygamberlerin halifeleridir. Tevhit erbabıdır. Doğru görüş ve güzel edep sahibidirler. Kıyamete kadar Allah Resulünün yoluna uyanlardır.<sup>69</sup>

Bu pasaja göre Hz. Peygamber'in örneğine ve ona ittibanın sürekliliğine işaret eden Sülemî, tasavvufun, her nesilde temsilcisi var olan, İslâm ahlakından ibaret olduğunu vurgular.

Sülemî'den sonra tabakât telif eden müellifler gerek Fudayl b. İyâz'dan başlaması gerekse kişileri tabakalara/gruplara ayırarak ele alması itibariyle Sülemî'den etkilenmiş ve onun metodunu tatbik etmişlerdir.<sup>70</sup> Aynı zamanda Abdullâh el-Ensârî el-Herevî (ö. 481/1038) *Tabakâtu's-sûfiyye*'yi yine aynı isimle gerek Sülemî'nin başladığı ilk isim olan Fudayl b. İyâz'dan önce, sûfî ismini alan ilk kişi olarak kabul edilen Ebû Hâşim es-Sûfî'yi ekleyerek gerekse silsileyi kendi çağına kadar getirmek adına, Sülemî'den sonra yaşayan, özellikle kendi hocalarını-şeyhlerini ekleyerek ve bazı kısaltmalarla Farsça'ya tercüme etmiştir. Daha sonra Abdurrahmân Câmî *Nefehâtü'l-üns*'ünü, Abdullah Herevî'nin *Tabakât*'ını hem sadeleştirerek hem de kendi dönemine kadar birtakım sûfîlerin biyografilerini ekleyerek meydana getirmiştir. Aynı zamanda eserinde, Sülemî'nin *Zikrû'n-nisve*'sinden faydalanarak otuzu aşkın hanım sûfiye yer vermiştir.<sup>71</sup>

### 1.2.3. Ebû Nu'aym el-İsfahânî'nin Tasavvuf Tarihçiliği

Sülemî'nin *Tabakâtu's-sûfiyye*'sinden sonra tasavvuf tabakât kitaplarından Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*'sı gelmektedir. Yaklaşık 422/1031 yılında telif edilmiş olan bu eser, içerisindeki nakillerin çokluğu sebebiyle literatürün en hacimli tabakât kitabı kabul

<sup>69</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 1-2.

<sup>70</sup> Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Tabakâtu's-sûfiyye*; İbn Hamîs, *Menâkıbü'l-ibrâr ve mehâsinü'l-ahyâr*; Abdurrahmân Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*; Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*; İbnü'l-Mülâkkin, *Tabakâtü'l-evliyâ*; Abdülvehhâb eş-Şarânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*; Abdurraûf el-Münâvî, *el-Kevâkıbü'd-dürriyye fi terâcimi's-sâdeti's-sûfiyye*.

<sup>71</sup> Öngören, "Tabakat", *DİA*, XXXIX, 295-296.

edilmektedir. İsfahânî'nin babası hadis toplamak için sürekli rihlelere çıkan hadis hafızı bir zat, dedelerinden Muhammed b. Yusuf b. Ma'dân (ö. 184/800) ise İsfahan'ın önde gelen meşhur sûfilerindendir.<sup>72</sup> Özellikle bu iki bilgi, İsfahânî'nin dinî ilimlerde uzmanlık derecesinde bilgi sahibi olduğunu göstermektedir.

Dine zarar veren ve sûfilerin tamamının bâtil ehli olmakla suçlanmalarına sebep olan İbâhiyye ve Hulûliyye gibi sapkın fırkaların, tasavvuf ehli içerisinde yer alamayacağını “Eğer yalancılara alçaklıklarını ve dine verdikleri zararı ortaya çıkarmazsak onu doğrulamış, yaymış, korumuş ve desteklemiş oluruz” diyerek belirtmiş,<sup>73</sup> bu anlamda eserini, aşırı ve sapkın zümrelerden sûfileri ayırtmak için kaleme almıştır.<sup>74</sup> Gayesini, sahabeden başlayarak tâbiûn, tebe-i tâbiîn ve hakikat ehli ilk sûfî neslini teferruatla ele alarak gerçekleştirmeyi uygun gören İsfahânî, tasavvufu iddiacılardan tamamen ayırtmanın Hak ehlinin açık seçik anlatılmasıyla mümkün olacağı kanaatindedir.<sup>75</sup>

Ebû Nuaym eserin telifinde, şuan elimizde mevcut olmayan daha önce de haklarında bilgi verdiğimiz, Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin *Tabakâtü'n-nüssâk*'ından,<sup>76</sup> Ca'fer el-Huldî'nin *Hikâyâtü'l-meşâyih*'inden ve Muhammed b. Âsım b. Yahyâ'nın *Tabakâtü'l-evliyâ*'sından gerek örnek olarak gerek kaynak olarak yararlanmıştır.<sup>77</sup> Bunlara delil teşkil etmesi açısından İsfahânî'nin, *Hilye*'de yetmiş aşkın sûfîyi zikretmeden önce, bu kimseleri Ebû Saîd'in *Tabakâtü'n-nüssâk*'da ele adlığını ve böylece sonraki çalışmalara yardımcı olduğunu belirtmesi söylenebilir.<sup>78</sup>

Aynı şekilde kendisinden önce yazılmış olması itibariyle *Tabakâtu's-sûfiyye*'den de istifade eden İsfahânî, Sülemî'den hem etkilenmiş hem de nakillerde bulunmuştur.<sup>79</sup> Bununla birlikte iki eser arasında üslûp farklılıkları da söz konusudur. Söz gelimi Ebû Nuaym *Hilye*'de evliyanın vasıflarına ilişkin geniş bir takdimin ardından, sahabe, tâbiûn ve tebe-i tâbiîn nesillerini ele almış, tasavvufî hayatı onlara nispet etmiştir. Gerek bu üç nesli bir arada tertip etmesi gerekse hanım sûfilere yer vermesi bakımından *Tabakât*'dan ayrılan bu eserin, rivayetlere geçmeden önce kişilerle ilgili bilgilerin yer aldığı giriş kısmı, *Tabakât*'da olduğu kadar zengin değildir.

İsfahânî, ashâba dört halife ile başlayarak ardından aşere-i mübeşşereyi tamamlamış, bir miktar sahâbeden sonra Suffe ehline geçmiştir. Daha önce zikretmiş olduğu halde ehl-i Suffe'den oldukları için tekrar bu isimlere yer veren İsfahânî, Ehl-i beytten Hz. Hasan (ö. 49/669) ve Hz. Hüseyin'i (ö. 61/680) de bu grup içerisinde ele alır.

<sup>72</sup> Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, s. 54.

<sup>73</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 4.

<sup>74</sup> Türer, “Hilyetü'l-evliyâ”, *DİA*, XVIII, 51-52.

<sup>75</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve't-tabakâtü'l-asfiyâ; Allah Dostlarının Dünyası*, çev. Hüseyin-Hasan-Zekerîya Yıldız, İstanbul, Ocak Yay., 2015, I, 29-30.

<sup>76</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, (tahkik edenin girişi) s. 50.

<sup>77</sup> Öngören, “Tabakat”, *DİA*, XXXIX, 295-296.

<sup>78</sup> İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, VIII, 161-272. Bunların içerisinde kimliği belirsiz olanlar da vardır.

<sup>79</sup> Bu duruma, “Sülemî ve İbnü'l-A'râbî'nin zikretmediği Suffe sakinleri ve Mescid-i Nebevî müdâvimleri” şeklindeki ifadeleri örnek verilebilir. Bu ifadeler aynı zamanda her ikisi de günümüze ulaşmamış olan Sülemî'nin *Kitâbü'z-zühd*'ünün ve İbnü'l-A'râbî'nin *Tabakâtü'n-nüssâk*'ının içeriğine dair de bilgi vermektedir. Bkz. İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 25-26.

Ehl-i Suffe'den sonra Hz. Fâtımâ'dan (ö. 11/632) Seleme binti Kaysi'n-Neccâriyye'ye (ö. ?) kadar, aralarında Hz. Peygamber'in eşlerinin de bulunduğu yirmi dokuz hanım sahabeye yer vererek sahabe neslini böylece tamamlar.<sup>80</sup> İsfahânî, tâbiûn nesline<sup>81</sup> Üveys b. Âmir el-Karenî/veysel Karânî (ö. 37/657)<sup>82</sup> ile başlayarak Ehl-i beyt imamlarından Muhammed Bâkır (ö. 114/733) ve Ca'fer es-Sâdık'a (ö. 148/765) yer verir.<sup>83</sup> Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ile tebe-i tâbiîn nesline başlayan müellif,<sup>84</sup> Dâvud et-Tâî ile beraber ilk nesil sûfîlere geçer.<sup>85</sup> Burada da mezhep imamlarından Mâlik b. Enes (ö. 179/795), İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) dikkat çeken isimlerdendir.<sup>86</sup> Bu nesiller içerisinde dinî ilimlerde otorite kabul edilen ve dikkat çeken isimler ağırlıktadır. Ayrıca yukarıda da bahsettiğimiz gibi günümüze intikal etmemiş olan Ebû Saîd İbnü'l-A'râbi'nin *Tabakâtün'n-nüssâk*'ından yetmiş küsur kişiyi ele almış bunlarla ilgili genel itibariyle kısa bilgiler/nakiller sunmuştur.<sup>87</sup> Böylece İsfahânî *Hilye*'de hicri I. asırdan IV. asrın sonlarına kadar Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ile Muhammed el-Huşû'î (ö. ?) arasında toplamda altı yüz sekseni aşkın âlim ve zâhid kişilere yer vermiştir. Bunların içerisinde yalnızca isimlerine yer vererek geçtiği hatta az da olsa isimleri dahi olmayan kişiler mevcuttur.<sup>88</sup>

Sonrasında Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), *Hilye*'nin içeriğini belli kriterler doğrultusunda değiştirmiş, sahabeden önce Hz. Peygamber'i, son nesil olarak da kendi neslini dâhil ederek eseri *Sıfatü's-safve*'yi kaleme almıştır.

#### 1.2.4. Kuşeyrî'nin Tasavvuf Tarihçiliği

Tasavvuf literatüründe *Tabakâtu's-süfîyye* ve *Hilyetü'l-evliyâ* gibi müstakil tabakât kitaplarının yanı sıra, muhtelif konularla beraber tabakât kısmının da yer aldığı eserler mevcuttur. Bu eserlerden biri olan *er-Risâle*, Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) 437/1045<sup>89</sup> yılında telif ettiği, sûfîlerin ıstılahlarına, hâl ve makamlarına, adâb bahislerine ilişkin bilgilere ek olarak tabakât kısmına da yer verdiği eseridir. Nişaburlu bir aileye mensup olan Kuşeyrî, Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1015) ile tanıştıktan sonra onun müridi olmuş bir yandan dinî ilimleri tedris ederken öte yandan da onun eliyle tasavvufî terbiyesini sürdürmüştür.<sup>90</sup>

<sup>80</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 39-79.

<sup>81</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, (tâbiûn neslinin başlangıcı) 78; a. mlf, *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 467.

<sup>82</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 79-87; a. mlf, *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 468-474.

<sup>83</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 180-207; a. mlf, *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 459-488.

<sup>84</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 316 vd.; a. mlf, *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 144 vd.

<sup>85</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 335 vd.; a. mlf, *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 604 vd.

<sup>86</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 63-234; a. mlf, *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 598-VII, 269.

<sup>87</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 128 vd.; a. mlf, *Allah Dostlarının Dünyası*, VIII, 161-273.

<sup>88</sup> İsimleri belli olmayan kimselere örnek olması açısından bkz. İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, VIII, 237-273.

<sup>89</sup> Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*, thk. Mustafa Zerrîk, Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, 2001, (tahkik edenin girişi) s. 15, (müellifin girişi) s. 36; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 80.

<sup>90</sup> Kuşeyrî ve eseri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, (tahkik edenin girişi) s. 5-17; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 382; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 228-229; Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, s. 81.

Kendi zamanını değerlendirerek esere başlayan Kuşeyrî, şeriata bağlılığın önemsiz görülmeye başlandığı, haram-helâl ayırımına ve ibadetleri yerine getirmeye ehemmiyet verilmediğinden yakınmaktadır.<sup>91</sup> Öncelikle bu tenkit, genel anlamda bütün Müslümanlara şamil sayılabileceği gibi özellikle sûfi zümreleri düşündüğümüzde sapkın grupların muhatap alındığı da ortadadır. Gerek dinî yaşantıyı gerekse tasavvufun aslını bozan sapkın zümrelere gönderme yaptıktan hemen sonra akide bahsine geçen Kuşeyrî, en başta tasavvufun şeriata karşı tavrını göstermiş ve onu sünnî çizgiyle sınırlandırmıştır. Bu manada tabakât kısmında ele aldığı isimlerle, ilk sûfi neslinin söz konusu sapkın zümrelerin aksine şeriata ne derece bağlı olduklarını gözler önüne serer.

Bunun yanı sıra tasavvufu meşru bir zemine yerleştirerek dinî ilimler arasına dâhil etme gayesiyle, zahiren şeriata aykırı söylemleri olduğu gerekçesiyle tartışmalı bir isim olan Hallâc-ı Mansûr'a (ö. 309/922) bu kısımda yer vermediği görülür. Tasavvuf-şeriat dengesini koruma konusunda son derece titiz olduğu anlaşılan Kuşeyrî, yine tartışmalı bir isim olan Bayezîd-i Bestâmî'yi tabakâta dâhil etmişse de, şathiye türü söylemlerinden hiç bahsetmemiştir.<sup>92</sup> Kuşeyrî'nin şatahât konusundaki bu ihtiyatlı üslûbu, onun şeriat-tasavvuf dengesini korumadaki hassasiyetiyle ilgilidir.<sup>93</sup>

Kuşeyrî *sûfi* ifadesinin, sahabe, tâbiûn ve tebe-i tâbiîn neslinden sonra ortaya çıkan isim karmaşasını önlemek adına kullanıldığı kanaatindedir. İlk üç nesle mevcut isimlerinden daha üstün bir isim verilemeyeceği için onları sûfi diye nitelendirmemiş ve tabakât kısmına da dâhil etmemiştir. Dolayısıyla Kuşeyrî'nin tabakât kısmında ilk dönemin ileri gelen sûfileri yer almaktadır.

Kuşeyrî Sülemî'nin *Tabakât*'ından istifade etmekle beraber gerek sıralamadaki farklılığıyla gerekse Dâvud et-Tâî (ö. 165/781), Ebû Bekr ez-Zekkâk (ö. ?)<sup>94</sup> ve Ebû İshâk er-Rakkî (ö. 320/923)<sup>95</sup> gibi *Tabakât*'ta olmayan sûfilere yer vermesiyle özgünlüğünü ortaya koymuştur. Toplamda seksen üç sûfiyi ele aldığı bu bölümde kişilerin haklarında kısa bilgiler vererek nakilleri senetsiz kaydetmiştir.

### 1.3. Hücûrî'de Tasavvufun Tarihi Kökleri

Hücûrî tasavvufun farklı meselelerini ele aldığı eserinde aynı zamanda tabakât kısmına da yer vermiş, neredeyse yüz atmış kişinin yer aldığı bu bölümde, diğer kısımlarda neyi amaçlamışsa aynı amacı sürdürmüştür. Bu gaye ise en genel anlamda “meşruiyet sorunu” olarak ifade edebileceğimiz krizi çözmek adına, tasavvufun Hz. Peygamber'in ahlakını konu edinen bir disiplin olduğunu, bu ahlakın yaşanılarak nesiller içerisinde bozulmadan aktarıldığını ve netice itibarıyla de tasavvuf ilminin konusu haline geldiğini ortaya koymaktır diyebiliriz. Bundandır ki tasavvufta tabakât yazımı, nazariyenin bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Bu sebeple tabakât yazımında yapılması hedeflenen şey, tasavvufun sahih yapısının hiçbir nesilde bozulmadan

<sup>91</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 19.

<sup>92</sup> Kuşeyrî'nin Bayezîd-i Bistâmî hakkında yer verdiği nakillerle ilgili bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 63-64.

<sup>93</sup> Hacı Bayram Başer, “Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin Tasavvuf Anlayışı”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), s. 107.

<sup>94</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 87; a. mlf., *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, s. 122.

<sup>95</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 102; a. mlf., *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, s. 130.



süregeldiğini ortaya koymaktır. Bu da tasavvufa dâhil olan sapkın zümrelerden ayrışma ve dinî ilimlerden biri haline gelme çabasının bir tezahürüdür. Dolayısıyla tabakât yazımındaki gayeyi aynen devam ettirdiği anlaşılan Hücvîrî'nin bu gayeyi eserinde nasıl işlediğini ortaya koymak gerekmektedir.

Bütün bir kitabın “Tasavvuf nedir?” sorusunu yanıtlamak için yazıldığı dikkate alındığında, Hücvîrî, tabakât kısmının bulunmasını bu cevabın bir parçası ve tamamlayıcısı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Zira tasavvuf tarifleri sûfilerin sözlerinden, sûfilerin sözleri ise hayatlarından derlenmektedir. Tasavvufta bilgi ve amel arasında kurulan bu irtibat, tasavvufu tarif ile bir kişinin yaşantısını aynı anlamda mülâhaza etmeyi gerektirirken, tasavvufun bir hakikatinin olduğu ve onu bilmenin imkânını kabul etmek ise, ilim ile ilmin kendisinde tahakkuk ettiği kimseyi beraber zikretmeyi gerektirmiştir. Bunun bir örneği olan tabakât yazımı, bu yönüyle “sahih bilginin korunduğunu”, başka bir ifadeyle sürekliliğini gösteren en önemli unsurdur.<sup>96</sup> Diğer yandan bilginin değer kazanabilmesi de meşruiyetine bağlıdır. Nitekim Hücvîrî, Ehl-i sünnet savunusuyla Ehl-i bidat eleştirisini yıkmaya çalışmış, Hz. Peygamber'den itibaren sahîh tasavvuf geleneğinin muhafaza edilerek kendi çağına kadar geldiğini bu silsile ile göstermeyi amaçlamıştır. Bu sebeple Hücvîrî'nin tabakât yazımında takip ettiği sıralama ayrı bir öneme sahiptir.

Hücvîrî'nin tabakât kısmıyla ne amaçladığını, bölümü işleyişini inceleyerek ve benzerlerinden ayrışan yönlerini ortaya koyarak anlayabilmek mümkündür. Bu bakımdan müstakil eserlerle ve bir bölüm olarak tabakâta yer veren eserleri ayrı ayrı değerlendirebiliriz. Kıyaslamada belli başlı bazı konuları belirlemek ya da belli sorular üretmek gerekirse bunlar; tabakâtlarda hangi nesillere yer verildiği, nesiller içerisinde hangi kişilerin yer aldığı ve bu kişileri ele alış şekilleri olabilir.

Buna göre ilk olarak nesillerin çeşitliliğine baktığımızda, *Tabakâtu's-sûfiyye* bu türe dair devam niteliği taşıyan bir eser olması sebebiyle içerisinde yalnızca *mütekaddim*<sup>97</sup> sûfiler yer almaktadır. Bu açıdan *Tabakâtu's-sûfiyye* Hücvîrî'nin ele aldığı nesillerin yalnızca bir tanesini içerir. Şu da vardır ki Hücvîrî'nin tabakat bölümüyle Sülemî'nin özellikle ilk iki tabakada ele aldığı kişiler arasında sıralama dahi benzerlik arz eder.<sup>98</sup> Dolayısıyla bu bölümde biyografilerin yanı sıra düzenlemede de Sülemî'nin *Tabakât*'ının etkileri görülür.<sup>99</sup> *Hilye*'ye baktığımızda ise ashâb, tâbiûn, tebe-i tâbiîn nesillerine yer vermesiyle Hücvîrî'nin bu bakımdan kendisine en çok benzediği eserdir. Kuşeyrî ise bu

<sup>96</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 51-52.

<sup>97</sup> Hücvîrî'nin kendi neslini *müteahhir* şeklinde isimlendirmesine kıyasla önceki nesle *mütekaddim* demeyi uygun gördük.

<sup>98</sup> Hücvîrî'nin tebe-i tâbiîn bölümünde ele aldığı atmış dört sûfinin elli dördü Sülemî ile ortaktır. Geriye kalan on kişi başta üç mezhep imamı Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Şâfî (ö. ) ve Ahmed b. Hanbel (ö.) olmak üzere Sülemî'nin *Tabakât*'ındaki ilk isim olan Fudayl b. İyâz'a kadar Hücvîrî'nin ele aldığı altı kişi ve Dâvûd-u Tâî'dir. Hücvîrî ile Sülemî'nin ele aldığı kişileri kıyasladığımızda ilk tabakadaki bütün isimler ortak olup neredeyse aynı sıra korunmuştur. İkinci tabakada on sekiz, üçüncü tabakada sekiz, dördüncü tabakada iki son olarak beşinci tabakada ise altı tane ortak isim mevcuttur. Netice itibarıyla *Keşfül-mahcûb*'da, Sülemî'nin *Tabakâtu's-sûfiyye*'sinde yer alan 105 biyografinin yarısından çoğu mevcuttur.

<sup>99</sup> Jawid A. Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism; The tabaqât genre from al-Sulamî to Jâmî*, Richmond, Curzon Press, 2001, s. 129.

kısımda yalnızca ilk nesil sūfilerine yer vermiştir. Bu ise Kuşeyrî'nin *sūfi* isminin önceki nesiller için kullanılmasını uygun bulmayışına bağlanabilir. Dolayısıyla sadece sūfilere yer verdiği bu bölümde sahabe, tâbiûn ve tebe-i tâbiîne yer vermemiştir. Hücvîrî ise silsileyi sünnetin ilk taşıyıcıları olan ashâbtan başlatarak tâbiûn, tebe-i tâbiîn, ilk nesil sūfiler ve kendi çağında yaşayan sūfiler olmak üzere tam bir sıralama içerisinde devam ettirmiş, zaman içerisinde Hz. Peygamber'in yaşantısında bulunmayan uygulamaların dinî yaşantıya dâhil edildiği düşüncesine karşı, tasavvufun hiçbir nesilde kopmamış bir gelenek içerisinde muhafaza edildiğini ortaya koymaya çalışmıştır.

İkinci olarak nesiller içerisinde kimlere yer verdiklerini belirlerken, diğer dinî ilimlerde otorite sahibi olan şahsiyetler, sūfiler içerisinde tartışmalı addedilen isimler, hanım sūfiler vb. başlıklar koymak mümkündür. *Tabakât*'da Bayezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr ve Ebû Bekir Şiblî gibi tartışmalı isimlere yer verilmesi, hanım sūfilerin ise başka bir eserde zikredilmesi Hücvîrî'nin ilgili bölümüyle benzerlik arz eder. Bu benzerliklerin yanı sıra Hücvîrî'nin ele aldığı ancak *Tabakât*'da bulunmayan şahsiyetler de mevcuttur. Bunlardan bir kısmı “Diğer dinî ilimlerde otorite olan şahsiyetler” diye bahsettiğimiz mezhep imamlarından Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel'dir (ö. 241/855). *Hilye*'ye baktığımızda İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in yanı sıra dinî ilimlerde etkin çok sayıda kişilerin varlığı dikkat çeker. Sayıca bu kadar yoğunlukta olan eserin içerisinde Hallâc mevcut değildir. Ayrıca sahabe neslinden yirmiye aşkın hanım sahabeye yer vermesi de Hücvîrî'den ayrılan bir diğer yönüdür. Son olarak *Risâle*'yi incelediğimizde bu üç kriterin neredeyse hiç biri bulunmaz. Bu anlamda Hücvîrî Hallâc'ı anlatırken eserinde ona yer vermemeyi *emanete ihanet* olarak gördüğünü belirterek sanki Hallâc'a yer vermeyenlere gönderme yapmaktadır.<sup>100</sup>

Üçüncü kriter bağlamında müelliflerin üslûp ve metotları bakımından, Sülemî ve İsfahânî müstakil bir tabakât kitabı kaleme aldıkları için daha çok nakil ağırlıklı bir eser telif etmişlerdir. Bu bakımdan Kuşeyrî ile Hücvîrî'yi beraber değerlendirmek daha uygundur. Her ikisi de tedvin dönemi müelliflerinden olmaları hasebiyle sūfilerin sözlerini açıklamalarına rağmen Kuşeyrî'nin nakiller üzerinden yaptığı değerlendirmeler Hücvîrî'ye nazaran oldukça azdır. Neredeyse her cümleye dair açıklamada bulunan, ihtilaf ve tartışmalara yer veren Hücvîrî, kendi görüşlerini de sıklıkla zikrederek tam bir şârih vasfıyla karşımıza çıkar.

### 1.3.1. Hz. Peygamber'in Örnekliği

Serrâc'a göre tasavvuf ilminin meşruiyeti, sūfilerin Hz. Peygamber'den itibaren gelen bir silsilenin devamı olduklarını ortaya koymakla mümkündür. Bu gaye doğrultusunda tedvin dönemi müellifleri iki yol benimsemiş gözükmektedir. Bunlardan biri meseleleri ele alırken öncelikli olarak sırasıyla ayet, hadis ve selef kavline başvurmak diğeri ise tabakât kitaplarında ve bölümlerinde Hz. Peygamber'e kadar her neslin ileri gelenlerine yer vermektir. Bu metotların her birini Hücvîrî'de görmek mümkündür. Diğer yandan tasavvuf ilminin ahlaklanmaya dayanan hakikatinin varlığı kabul edilmiş ve Hz.

<sup>100</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 362; Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism*, s. 133.

Peygamber'den öğrenilerek bir fiil tatbik edilmek suretiyle taşınmıştır.<sup>101</sup> Bu ise Hücûvîrî'nin ilmin ispatı bahsinde vurguladığı üzere, sûfilerin mutlak hakikatin varlığını ve bunun bilinebileceğini kabul etmesiyle ilgili bir başka konudur.<sup>102</sup> Bu noktada hakikatin bütününe gören/gösterilen tek kişi Hz. Peygamberdir. Hz. Peygamber'e dayanan bu hakikat ise süreklilik arz eden nesiller aracılığıyla muhafaza edilerek bir önceki neslin diğerine öğretmesi ve sonrakinin ittibasî şeklinde süregelmiştir.<sup>103</sup>

Bundan sonra herhangi bir hakikatten bahsedildiğinde Hz. Peygamber'in ilk kaynak olarak karşımıza çıkması gerekir. Bu durum tasavvufun hakikati için de geçerlidir. Bu sebeple ilmin sahibi ve uygulayıcısı olarak Hz. Peygamber zikredilmiş ardından, bu ilmin muhafaza edildiğini ispatlamak için sonraki nesiller sunulmuştur. Bu anlamda Hücûvîrî müstakil olarak Hz. Peygamber'e yer vermemiş olsa da, tabakât kısmına sahabe nesliyle başlaması, nesilleri Hz. Peygamber'e dayandırmakla aynı anlama gelmektedir.

### 1.3.2. Dört Büyük Halife

Tedvin döneminin ana gayesi olan tasavvufun bir ilim hüviyeti kazanmasını ve dinî ilimler tarafından kabulünü göz önünde bulundurursak Hücûvîrî'nin tabakât bölümüne sahabe nesliyle başlaması anlam kazanacaktır. Zira ashâb doğrudan Hz. Peygamber ile muhatap olmuş ve sünnetin yetiştiriciliğini gösteren ilk nesildir. Bu neslin dinin sahih formunu yaşayarak aktarmış olması diğer nesillerin sünnet ile irtibatını sağlamıştır. Daha doğru bir ifadeyle sünnet, ashâbı yetiştirmiş onlar da ardından gelenlere örneklik etmişlerdir. Bu durumda sahabe neslinin otoritesi göz ardı edildiğinde, sünnetin daha ilk nesilde bağlayıcılığı ortadan kalkmış olacak ve dolayısıyla bundan sonra ne hakikatin muhafazasından ne de hakikat ehlinde bahsetmek mümkün olmayacaktır. Diğer yandan sahabe neslinin, dinin yaşandığı son nesil kabul edilmesi durumunda ise dinî düşüncenin ve ilmin sahihliğinden bahsedilemeyecektir. Ashâbın sünneti yaşaması, sonraki süreç içerisinde de meşru kişiler kanalıyla yaşanması, korunması ve aktarılması anlamına gelmekteydi. Aksi takdirde sadece sahabe neslinin örnekliliği kabul edilseydi sonrasında devam eden bir silsileden ve bilginin korunmasından bahsetmek mümkün olmazdı. Dolayısıyla tasavvuf tabakâtlarında sahabe neslini bu şekilde değerlendirmek, Sülemî, İsfahânî ve Hücûvîrî gibi tabakât bölümünde sahabe nesline yer veren sûfî müelliflerin neyi amaçladığını anlayabilmeye yardımcı olacaktır.<sup>104</sup>

Hücûvîrî'nin ashâbı üç ayrı grup içerisinde ele aldığı görülür. Bunlardan dört halifenin, Ehl-i beyt (sahabeden olanlarını dikkate alarak) ve ehl-i Suffe'ye öncelenmesi,

<sup>101</sup> Tasavvufun hakikatine ve Hz. Peygamber'e dayanmasına “O Allah ki ümmilere kendi içlerinden bir peygamber göndermiştir. O peygamber onlara Allah'ın ayetlerini okur, onları tezkiye eder, onlara kitabı ve hikmeti öğretir” ayeti açıklık getirmektedir. Nitekim ayetteki hikmet, Serrâc'a göre ahlakı da kapsayan, Hz. Peygamber'in öğrettiği sünneti, âdâbı, ahlakı ve hâlleridir. Dinin ahlâkî yönünü teşkil eden bu öğretiler Hz. Peygamber'den sonra sahih formu içerisinde yaşantıya tatbik edilerek aktarılmış ve bir ilmin alanını teşkil etmiştir. Tasavvufî düşüncede Hz. Peygamber'in ifade ettiği anlamı görmek adına bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 130- 133.

<sup>102</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 209; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 81.

<sup>103</sup> Ekrem Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine: Söyleşiler ve Konuşmalar: “Körler ve Filler”*, İstanbul, Sufi Kitap, 2016, s. 9.

<sup>104</sup> Sülemî ve İsfahânî'nin tarih yazıcılığından bahsederken Sülemî'nin günümüze ulaşmamış olan *Kitâbü'z-zühd*'ünde, İsfahânî'nin ise *Hilye*'de çok sayıda sahabeye yer verdiğini belirtmiştik.

Hücvîrî'nin halifelere başka bir deyişle siyasetin etkin şahsiyetlerine öncelik tanıdığı anlamına gelmez. Gayesinin bu olmadığını Hz. Ebû Bekir'i Hz. Peygamber'den sonra insanların hem maddî hem de manevî önderi/rehberi olarak ifade etmesi de göstermektedir. Ayrıca sûfilere kadar ele aldığı nesillere *imam* vurgusunu yapan Hücvîrî, Hz. Peygamber'den sonra dini sahîh formu üzere yaşayan ve sünnetin taşıyıcıları olan dört halifeyi, imamların ilki addetmiştir.

Dört halifeden bahsederken takip ettiği Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali sıralaması, Ehl-i sünnetin kabul ettiği şekliyledir.<sup>105</sup> Bunu özellikle tasavvufa yöneltilen Şîi suçlamalarını ortadan kaldırmak için yaptığı anlaşılmaktadır. Bir nevi tasavvufun ne olmadığını ortaya koyarak tasavvufun sınırlarını belirlemiştir. Buna göre Hücvîrî, Şîi düşünceyle sûfilerin arasındaki farkı, Şia'nın aksine dört halifenin tamamını imam sayarak göstermeye çalışmıştır.

Hücvîrî'nin Hz. Ebû Bekir'in hayatına ilişkin vurgulamak istediği nokta, dünyanın faniliği sebebiyle ona karşı zâhid olma isteğidir.<sup>106</sup> Bu manada malının tamamını infak eden Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki metanetli tavrıyla da fâni olana değer vermemeyi simgeler.<sup>107</sup> Bu durumun, hilafetin zühd yaşantısıyla ilişkilendirilemeyeceği eleştirisine cevap niteliği taşıdığı söylemek de mümkündür. Nitekim Hücvîrî'ye göre dünyaya karşı zâhid olmak, kalpteki arzuların izalesine dayanır. Bu izale de Hücvîrî'nin tasavvufu karakterize eden temel kavram olarak seçtiği *safâ/tasfiye* ifadesinin kapsamı içerisindedir. Safâyı Hz. Ebû Bekir özelinde ele alan Hücvîrî, bu açıdan da Hz. Ebû Bekir'in önemini gerekçesini ortaya koymuştur.<sup>108</sup> Safâyı bir köken önerisi olmaktan ziyade mananın ifadesi sayan Hücvîrî, tasavvuf kavramının bidat olduğunu söyleyenlere, meseleyi lafız yönünden değil de mana itibarıyla değerlendirmenin gerekliliğine işaret eder. Zira önemli olan dünyaya dair arzu ve iradeyi ortadan kaldırmak ardından da takdire razı olmaktır. Nitekim hilafet meselesi Hz. Ebû Bekir'in isteği dışında kendisine tevdi edilmiş o da rıza göstermiştir. Burada asıl mesele Hakk'ın iradesine tabi olmanın gerekliliğini meşru bir otorite üzerinden betimlemektir.<sup>109</sup>

Hz. Ebû Bekir'in dünyalık talebinde bulunması meselesi ise, şükür, infak ve sabrı idrak edebilme arzusuna binaen olup bunun gereğini de yerine getirdiği görülür.<sup>110</sup> Böylece Hücvîrî tasavvufun temel karakteristiğini Hz. Ebû Bekir'in yaşantısıyla temellendirmiştir. Bu tarz bir infaka *ihtiyâri fakr* adını veren Hücvîrî, fakirliğin bu türüsünü Hz. Ebû Bekir'in daha değerli gördüğünü ve onun imamlığına uyararak bütün şeyhlerin de bu kanaatte olduklarını belirtir.<sup>111</sup> Aksi yönde görüş beyan edenleri reddeden Hücvîrî'nin kendisinin de bu ihtilafta Hz. Ebû Bekir'in tercihini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Halife olduğu halde Hz. Ebû Bekir'in zühde verdiği değeri Hücvîrî, dört

<sup>105</sup> Hücvîrî'den önce Serrâc'da tasavvuf ilminde Hz. Peygamber'den sonra ashâbına önemine değinirken, sırasıyla dört halifenin sûfilere örneklik teşkil eden yaşantılarına ayrı ayrı yer vermiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 166-182.

<sup>106</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 268; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 132.

<sup>107</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 228; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 96.

<sup>108</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 228; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 96.

<sup>109</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 269; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 133.

<sup>110</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 268; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 132.

<sup>111</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 269; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 133.

halife sonrasında başlayan dünyaya düşkünlüğün ve refahın haklı eleştirisinin dayanağı olarak görür.

Hız. Ebû Bekir’de zühdü açıkladığı gibi Hız. Ömer’de de *uzleti* açıklamaktadır. Nitekim uzlet için de zühd hayatı için gerekli olan tashih ve aşırılıklardan arındırma durumu söz konusudur. Buna göre Hız. Ömer’in uzlet anlayışı, kötü insanları terke dayanır.<sup>112</sup> Hücvîrî’nin bu tanıma yer vermesi, döneminde böyle bir âdetin varlığına ve müellifin de bunu eleştirmek ve yanlışlığını ortaya koyma çabasına işaret eder. Bunun yanında Hücvîrî’nin konuya dair işaret etmek istediği asıl mesele, uzlet konusundaki aşırılıkları gidermek ve toplumdan uzaklaşmaksızın tasavvufun dinî ilimlerle irtibatını sağlamaktır. Bu gaye doğrultusunda uzleti ikiye ayıran Hücvîrî, ilkinin toplumdan uzaklaşarak bir başına yaşamaya, diğerinin ise kalbi Allah’ın dışındaki her şeyden arındırmaya dayandığını belirtir.<sup>113</sup> Hız. Ömer’in uzlet anlayışı bu ayrımın ikinci kısmına dâhildir. Böylece Hücvîrî uzleti yalnızca insanlardan uzaklaşmaktan ibaret sayan kimselere, işin aslının böyle olmadığını göstermek istemiştir. Çünkü belli bir süre için tercih edilen uzlet müstesna, tamamen toplumdan tecrit etme düşüncesi eleştirilen ve bu sebeple de tashih edilmesi gereken bir anlayıştır. Kaldı ki halife insanların içerisindeyken böyle bir uzletten bahsetmesi vakıya ne denli uygun olurdu. Başka bir ifadeyle Hücvîrî’nin birçok konuda yaptığı gibi, uzleti, şekil-öz ayrımına tabi tuttuğumuzda, hakikatinin kalp ile ilgili olduğu görülür. Bundan sonra insanların içerisinde olmak kalbin Hak ile olan irtibatına zarar vermeyecektir.<sup>114</sup> Böylece Hücvîrî, kalbe vurgu yaparak tasavvufun mutlak tecrit üzere yaşanması iddiasını zayıflatmaya çalıştığı söylenebilir. Hız. Ömer’in otorite ve meşruiyetiyle de Hücvîrî, halktan uzaklaşmanın kalbî bir amel olduğunu vurgular. Bu anlamda tasavvufun diğer ilimlerle uyum içerisinde varlık göstermesi de daha kolay olacaktır.

Hücvîrî, Hız. Osman’ın muhalif grupların eliyle şehit edilmesini ele alarak bir bakıma bela ve musibete karşı ahlâkın nasıl olması gerektiğini ortaya koymuştur. Olay esnasında Hız. Osman ile Hız. Hasan’ın konuşmasına yer veren Hücvîrî, bunu Hız. İbrahim ile Hız. Cebrail arasındaki konuşmaya benzetir. Hız. Osman da tıpkı Hız. İbrahim gibi Allah’ın kendisinin halinden haberdar olduğunu ileri sürerek O’nun takdirine razı olmuş bir kurtuluş arayışına girmemiştir. Hız. Osman’ın bu hareketi, musibet anında gösterilmesi gereken tavrın *teslimiyet* olduğunu ortaya koyar. Bu sebeple Hücvîrî’ye göre teslimiyet konusunda sûfîlerin imamı Hız. Osman’dır.<sup>115</sup>

Hücvîrî, dört halifeyi sıralarken Hız. Ali’yi öncelememiş aksine Ehl-i sünnet’in kabul ettiği sıralamayı korumuştur. Böyle yaparak açıkça Şiî düşüncüyü eleştirirken sûfîlerin konuya dair kesin tavrını da gözler önüne serer. Hücvîrî’nin Hız. Ali ile anlatmak istediği ‘aileye karşı gösterilmesi gereken ahlak’ da bu tavırla ilgilidir. Nitekim Hız. Ali’nin, “En büyük meşguliyetin ailen olmasın” şeklindeki nasihatı Ehl-i beyt’e

<sup>112</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 270; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 133.

<sup>113</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 271; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 134.

<sup>114</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 271; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 134.

<sup>115</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 272-273; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 134-135.

işarettir.<sup>116</sup> Bu söz üzerinden iki meseleye atıf yapmak istediği anlaşılan Hücûrî, öncelikle sûfilerin Ehl-i beyt ile olan ilişkilerini ortaya koymayı amaçlamıştır. Bunu zorunlu kılan saik ise tasavvufun karşı karşıya kaldığı ithamlardan bir kısmının Şîî düşünceyle ilişkili olmasıdır. Bu bakımdan Ehl-i beyt üzerinden Ehl-i sünnet inancına muhalif bir mezhep kuran Şia'yı eleştirmiş, Hz. Ali'nin yalnızca Ehl-i beyt'ten olması hasebiyle değil, müstakil bir şahsiyet olarak da değerli bir imam olduğunu vurgulamıştır. Diğer yandan bu nasihat, sûfilerin evliliğe dair görüşlerinin anlaşılması açısından da önemlidir. Zira en başta evliliğin dünyevi sorumluluklar getirmesi sebebiyle dinî yaşantıda zafiyetlere sebep olmasından endişe edilmiş bu sebeple Hücûrî, evliliğin mükellefiyetleri aksatmaması gerektiğini özellikle vurgulamıştır.

### 1.3.3. Ehl-i Beyt

Hücûrî'nin Ehl-i beyt'i ele alışında dikkatimizi çeken iki durum söz konusudur; Ehl-i beyt içerisinde sahabe nesliyle beraber tâbiûn ve tebe-i tâbiünden kişilerin de bulunmasına rağmen, Hücûrî'nin hepsini 'ashâb' başlığı altında toplaması ve tamamı sahabe olmasına rağmen ehl-i Suffe'ye, Ehl-i beyt'ten sonra yer vermiş olması.

Öncelikle Ehl-i beyt tasavvuf için başlı başına hassas bir konudur. Çünkü ilk nesilden itibaren sûfilerin Ehl-i beyt'e verdiği önem, en azından belli bir grup için Şîî düşünceye sahip oldukları izlenimine sebep olmuştur.<sup>117</sup> Bunun sebebi, hemen hemen her konuda vurgu yaptığımız gibi, tasavvuf ehli içerisinde Ehl-i beyte verilen önemde aşırıya gidenlerdir. Hücûrî bu kısımda hem Ehl-i beyt'in Şîîlerin iddia ettiği gibi toplumdaki soyut vasıflarda olmadıklarını, hem de kendilerinin Ehl-i beyt'e karşı tavırlarını ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>118</sup> Çünkü Sünnî tasavvuf düşüncesi için bu durumun aydınlığa kavuşturulması zorunludur. Bunu da bizzat Şia'nın imamlarını art arda ele alarak onların Sünnî âlimlerinin çoğunluğunun kabul ettiği gibi Sünnî geleneğin içerisinde olduklarını göstererek yapar. Bu sebeple de Şia meselesini aydınlığa kavuşturmak için Hz. Ali'den sonra araya bir fasıla (ehl-i Suffe) girdirmeksizin doğrudan Ehl-i beyt'e geçmiştir diyebiliriz. Bu bakımdan Ehl-i beyt'i, ehl-i Suffe'ye öncelemiş değildir. Tasavvufun neredeyse bütün temel meselelerinde Suffe ehlini örnek veren Hücûrî'nin gayesinin bu olamayacağı ortadadır. Kaldı ki böyle bir önceliğin olması da, Ehl-i beyt'in değerine inanan, ancak ona Şia'nın tanıdığı ayrıcalıkları tanımayan Ehl-i sünnet düşüncesine muhalif olmayacaktır. Bu bakımdan tasavvuf, Ehl-i beyt ile olan ilişkisini, Ehl-i sünnet'in belirlediği sınırlarla şekillendirmiştir diyebiliriz.

İlk olarak Hz. Hasan'ın "Sırlarınızı muhafaza etmeniz gerekir" şeklindeki ifadesine yer veren Hücûrî, kalp ve onun kontrol edilmesi noktasında Hz. Hasan'ı imam kabul etmiştir.<sup>119</sup> Hz. Hasan'ın daha birçok yönü ve menkıbesi olmasına rağmen Hücûrî'nin *sırrın muhafazasını* öne çıkarması, bu durumun tasavvuf düşüncesini şekillendiren temel meselelerden olmasından ileri gelir. Ardından Hz. Hasan ile Hasan-ı Basrî arasında geçen *kader* konusundaki mektuplaşma ve Hasan-ı Basrî'nin bu meselenin hakikatine dair Hz.

<sup>116</sup> Hücûrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 274; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 136.

<sup>117</sup> Hücûrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 137.

<sup>118</sup> Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism*, s. 129.

<sup>119</sup> Hücûrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 275; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 137.

Hasan'ın ilmüne başvurması, nesiller arasındaki ilim aktarımının ve devamlılığının bir göstergesidir.<sup>120</sup>

Hız. Hüseyin, Hücvîrî'ye göre hakkı her daim muhafaza eden ve bu uğurda tepkisini canını feda ederek gösteren bir kimsedir. Burada ifade edilen *hakkın din* olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Hız. Hüseyin için dine uymak kurtuluşu aksi ise helâkı gerektirmekte ve bu yönüyle din meşakkat değil şefkat vasfı taşımaktadır. Sûfilerin dinî yaşantıya verdikleri önem, Hız. Hüseyin'in örneği üzeredir.<sup>121</sup> Dini muhafazaya bu kadar çetin bir örnekle vurgu yapan Hücvîrî, dinin aslını tahrif eden sapkın zümrelerin hiçbir surette sûfiler arasında varlık gösteremeyeceğine vurgu yapmıştır.

Zeynelâbidîn'de ise *rıza* kavramı öne çıkmaktadır. Meseleyi öncesiyle irtibatlandırırız Hız. Hüseyin'de doğru olanın muhafazasının bir şeklinin de bâtıla rıza göstermemek olduğu işlenmiştir.<sup>122</sup> Söz konusu dönem Emevilerin hilafetine denk geldiği için Hücvîrî sanki gerek bozulmaların gerekse zühd ehli tarafından gösterilen tepkinin o gündün şekillenmeye başladığına vurgu yapmaktadır. Ayrıca Hücvîrî Hız. Muaviye için olmasa da Yezid'e lanet okumadan da geri durmaz.<sup>123</sup> Muhammed Bâkır hakkında da olayın izlerini devam ettirir.<sup>124</sup>

Ca'fer es-Sâdık'ın "Tevbesiz ibadet sıhhatli olmaz" sözünü, tevbenin ubudiyeti idrakin ilk mertebesi olduğuna bağlayan Hücvîrî, neden makamların ilkinin tevbe, sonuncusunun ise ubudiyet olduğunu açıklar.<sup>125</sup> Hücvîrî'nin Ca'fer es-Sâdık'ta tasavvufî hâller-makamlara, nefsin ayıplarını/acziyetini görme gibi temel meselelere işaret etmesi, onun tasavvufî görüşleri bir tarzda irtibat halinde olduğu kanaatine dayandırılabilir. Zira Ca'fer es-Sâdık tebe-i tâbiîn neslindedir ve hemen ardından ilk nesil sûfileri tasavvuf nazariyesini şekillendireceklerdir.

#### 1.3.4. Ashâb-ı Suffe

Ashâb-ı Suffe, Hücvîrî'nin sıralamasına göre tekrar sahabe nesline dönüşü ifade eden ve sûfiler için büyük önem teşkil eden bir zümredir. Sûfiler gerek yaşayışları gerekse ahlâki yönleri itibariyle onları birçok konuda örnek almışlardır.<sup>126</sup> Diğer yandan Hız. Peygamber'in zamanında var olan meşru bir kaynak olmaları itibariyle de tasavvufa

<sup>120</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 276; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 138.

<sup>121</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 277-278; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 139-140.

<sup>122</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 279; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 140.

<sup>123</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 279; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 141.

<sup>124</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 282; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 143-144.

<sup>125</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 283; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 144; Ayrıca Hücvîrî, 'İbadetlerde Âdâb' bahsinde abdestin namazın şartı olmasının hakikatini de tevbe-ubudiyet ilişkisiyle açıklamaktadır.

<sup>126</sup> Bu durum, ehl-i Suffe'nin genel itibariyle sûfilerin dünyaya karşı tavırlarında özeldir ise şartların değişmesiyle gösterdikleri tepkilerde bir motivasyon kaynağı olduğu şeklinde de ifade edilebilir. Bu bakımdan ehl-i Suffe ile sûfilerin benzerliğinin farklı açılardan değerlendirilmesi için bkz. H. Kâmil Yılmaz, "Tasavvufî Açıldan Ashâb-ı Suffa", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı 7, Ankara 2001, s. 9-31. Ayrıca ehl-i Suffe'ye dair yapılan çalışmalara dair bilgi içermesi itibariyle de bu çalışmaya müracaat edilebilir.

yöneltilen bidat suçlamasına karşı, ehl-i Suffe'nin yaşantısını göstererek dinî düşüncede kendilerine bir dayanak edinmişlerdir.<sup>127</sup>

Hücvîrî'nin özellikle fakr ve mücâhede konusundaki tavırlarına vurgu yaptığı Suffe ehlinin, ilimle meşguliyeti seçerek kazanç peşinde koşmamaları, onları zorunlu olarak fakir yaşama sevk etmiştir. Buna göre Hücvîrî ehl-i Suffe'yi, her türlü esbâbı terk edenler ve kimi zaman esbaba tevessül edenler şeklinde ikiye ayırır. Asıl itibariyle Hücvîrî, bu iki grup arasındaki farka değil, benzerliğe işaret etmek için bu ayrımı yapar.<sup>128</sup> Hücvîrî'nin bu benzerliğe özellikle atıfta bulunması, döneminde ticareti neredeyse haram sayan din dışı zümrelerin, ehl-i Suffe'nin dünyalık kazanca karşı tavırlarını kendilerine mesnet edilmelerinin önünü almak ve Suffe ehli içerisinde çalışarak geçimini sağlayanların da var olduğunu vurgulamak olduğu söylenebilir.

Hücvîrî'den önce ehl-i Suffe vurgusu Serrâc ve Kelâbâzî'de de dikkat çeker. Nitekim sûfiler için ashâbın örnekliğinin ne anlam ifade ettiğini izah ettiği bölümde ehl-i Suffe'ye de yer veren Serrâc, daha çok ehl-i Suffe'nin üstünlüğüne, dünya nimetlerine olan ilgisizliklerine ve Hz. Peygamber'in onlara karşı tavrına dikkat çekerek ehl-i Suffe'nin sûfiler için ifade ettiği önemi göstermeye çalışmıştır.<sup>129</sup>

Kelâbâzî ise tasavvuf ve sûfi kelimelerinin kökenine ilişkin ihtimallerde ehl-i Suffe'ye değinmektedir. Buna göre köken ihtimali olarak sûfu (yün) kabul eden Kelâbâzî, esasında bütün ihtimallerin ehl-i Suffe'de anlam bulduğunu vurgulamaktadır (ileride ayrıntılarına değinilecektir). Bunun nedeni, Kelâbâzî'nin ehl-i Suffe tanımına başka bir ifadeyle bu zümrenin karşıladığı grubun çerçevesinin genişliğine dayandırılabilir. Buna göre Kelâbâzî ehl-i Suffe'yi şöyle tarif eder:

Yamalı elbise içerisinde padişahların ve milletlerinin medârı olan insanlar bunlardır. Birer nurlu delil olan fazilet sahibi bu insanların hak söze dikkat kesilmiş, ruhları temiz ve vasıfları gizlidir. Safeviyye, Sûfiyye, Saffiyye ve Nûriyye diye isimler almışlardır. Halk içinde Hakk'ın emanetleri ve insanlar arasında Allah'ın seçtiği kimseler bunlardır. Allah nebisinin yanında onları gizlemiş, dostu olan peygamberine bunları tavsiye etmiştir. Hz. Peygamber'in sağlığında 'ehl-i Suffe' diye bilinen, vefatından sonra ümmetin en hayırlıları olan Müslümanlar bunlardır. Devamlı suretle birincisi ikicisini, evvelki sonrakini fiil ve hâl dili ile bu yola davet etmiş ve bu şekildeki davetleri dil ile davete ihtiyaç bırakmamıştır.<sup>130</sup>

Pasajdan da anlaşıldığı üzere Kelâbâzî için ehl-i Suffe, her zaman Hz. Peygamber'in yanında bulunan ashâba verilmiş özel isim olmanın ötesinde, "birincisi ikicisini, evvelki sonrakini davet eden" bütün Müslümanların içerisinde ümmetin en hayırlısı olan kimselerdir. Vasıfları itibariyle bu kimseler içerisinde Sûfiyye de yer almaktadır. Hatta bu ifadelere göre ehl-i Suffe'den Sûfiyye kast edilmiştir demek de yanlış bir tespit olmayacaktır.

<sup>127</sup> Hücvîrî, Sülemî'nin müstakil olarak ashâb-ı Suffe'yi ele aldığı bir eser telif ettiğinden bahseder. Bu bilgi Hücvîrî'nin Sülemî'nin telifâtından haberdar olduğunu göstermekte ve tabakat bölümündeki benzerliklerin dayanağını teşkil etmektedir. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 289; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 147.

<sup>128</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 290 a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 147.

<sup>129</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 183-184.

<sup>130</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 6.



Son olarak İsfahânî, ashâbın ileri gelenlerini zikrettikten sonra yüze yakın Suffe ehline yer vererek, ashâbın ileri gelenlerinin ârif ve âlimlere, ehl-i Suffe'nin ise fakir ve kimsesizlere örnek olduğunu belirtir.<sup>131</sup> İsfahânî'nin ashâb ile ehl-i Suffe'nin örnek oldukları kitleyi birbirinden ayırdığı izlenimi veren bu ifadeleri, her ne kadar ehl-i Suffe'nin fakirliğini öne çıkarsa da, bu kimseler en başta ilimle meşguliyeti tercih ettikleri için fakir yaşama mecbur kalmışlardır da denilebilir. Ancak burada sûfîlerin vurgulamak istediği asıl şey, fakirliğe rıza göstermeleri ve bu halden kurtulmak için her hangi bir çaba sarf etmemeleri olabilir. Şunu da ifade etmek gerekir ki, her ne kadar İsfahânî, “Ehl-i Suffe'nin sayıları değişmiş ancak fakirlik ve sürekli Kur'ân ile meşguliyet gibi halleri hiç değişmemiştir” dese de<sup>132</sup> tasavvufî metinlerde genel itibariyle ashâb-ı Suffe'nin zühde/fakirlik dayalı yaşantılarına yapılan vurgu, ilmî yönünü arka planda bırakmış gözükmektedir.

### 1.3.5. Hicrî İkinci Asır ve Beşinci Asır Arasında Tasavvuf Ricali

Bu asırlar, Hücvîrî'nin tabakât kısmının tâbiûn, tebe-i tâbiûn, mütekaddim sûfîler ve müteahhir sûfîler şeklinde sıralanan en yoğun bölümünü içine almaktadır.

Hücvîrî'nin tâbiûn neslinden ele aldığı isimler Veysel Karanî (ö. 37/657), Herim b. Hayyân (ö. 70/690), Sa'îd b. Müseyyeb (ö. 94/713) ve Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) ibarettir. Bu şahsiyetlerin seçimine ilişkin Hücvîrî herhangi bir gerekçe belirtmez. Fakat her birisinin ayrı bir merkezî havzaya işaret ettiği öne sürülebilir. Çünkü Veysel Karanî'nin Kûfe'de, Sa'îd b. Müseyyeb'in Medine'de ve Hasan-ı Basrî'nin Basra'da tâbiûnun en faziletlieleri oldukları yönünde kaynaklarda rivayetler aktarılır.<sup>133</sup>

Uzlet hayatı süren Veysel Karanî'de dikkat çeken kavram *vihdat* (yalnızlık) olmuştur. Anlaşılacağı üzere Hücvîrî'ye göre bu kavram, kalbin ve aklın halktan arındırılması anlamında, uzletin hakikatini şekillendirmektedir. Aksi halde insanlardan daimi bir ayrılışın imkânsız olduğunu vurgular.<sup>134</sup> Veysel Karanî ile görüşmüş bir diğer tâbiûn olan Herim b. Hayyân'da ise mücâhede-müşâhede ayrımına değinen Hücvîrî, meseleyi izah ederken birçok kavramın birbiriyle ilişkisini kurar. Buna göre mücâhede kalbin Hakk'a bağlanması, müşâhede ise bütün bedeninin kalbin emrine girmesi olduğunu belirtir. Fenâ-bekâ açısından ise mücâhede ehli henüz kalp tasfiyesini tamamlayamadığı için kalbi süfli vasıfları barındırmaktadır. Müşâhede ehlinin ise Allah'ın tecellisiyle kalbindeki bütün mâsivâ silinmiştir.<sup>135</sup>

Neredeyse bütün ilimlerin makbul bir *imam* saydığı Hasan-ı Basrî'yi Hücvîrî'nin sûfîlerin de imamı kabul etmesi hiç de şaşılacak bir durum değildir. Çünkü yaşantısı zühd üzere olmakla birlikte tasavvufun ana meselelerine dair görüşleri de aktarılmıştır. Mesela sabır konusunda ettiği nasihat buna örnek verilebilir. Bu nasihatle Hücvîrî'nin asıl

<sup>131</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 337-338.

<sup>132</sup> Bu anlamda Suffe ehlinin yaşantısına, sayılarına, Suffe ehlinin olup olmadıkları konusunda şüphe ve yanlış bulunan isimlere ve bunların dayanağına ilişkin ayrıntılı bilgiler için bkz. İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 337-II, 34.

<sup>133</sup> Arif Ulu, “Tâbiûn”, *DİA*, XXXIX, 329.

<sup>134</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 292; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 150.

<sup>135</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 293-294; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 150-151.

vurgulamak istediği ise bedevinin tavrı üzerinden yaşantıda çıkan aşırılıklardır. Öyle ki toplum içerisinde ashâbın, tâbiûnun yaşantısı beğenilmez olmuş, yetersiz görülmüş daha ötesine geçmek istenmiştir. Tashih edilmesi gereken aşırılıktan kasıt da tam olarak budur. İbâhî-Hulûlî gibi sapkın zümrelerin yanı sıra tasavvufî yaşantıda baş gösteren bu gruplar da tasavvuf tahrifinde son derece etkili olmuştur. Mesela uzlet konusu; Hasan-ı Basrî'nin uzlet konusundaki görüşünü sunarak Hücvîrî, uzletin nasıl olması gerektiğini hem ortaya koymuş hem de zühd anlayışındaki aşırılıkları böylece eleştirmiştir. Nitekim her durumda imam kimse ona tabi olmak asıl olup bu zümrelerin her birine karşı örnek/otorite tabakât kısmında anlatılan şahsiyetler olmuştur. Yanı sıra yalnızca sapkın ve aşırı zümrelere değil dinî ilimlere de atıfta bulunan Hücvîrî, Hasan-ı Basrî'nin “Şerhlerle sohbet etmek, hayırlılar hakkında suizanda bulunmaya sebep olur” ifadesini, *mustasvîflere* bakarak hakikat ehlini de onlardan zannedenlere bir eleştirisi olarak naklettiği anlaşılmaktadır.<sup>136</sup>

Hücvîrî'nin zühd ehlinde neredeyse altmış aşkın kişiye yer verdiği ve ashâb sonrasındaki nesillerin tamamını içine alan bu kısım, gerek yoğunluk bakımından gerekse tasavvuf nazariyesini şekillendiren şahsiyetlerin bulunması bakımından önem arz eder. Bu nesildekileri ele almada Hücvîrî'nin bazı özel tercihleri dikkat çeker. Bunlardan biri Ebû Hanîfe, İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel gibi mezhep imamlarını sûfilerin de imamları olarak zikretmesidir. Hücvîrî'nin bu kişilere yer vermesi bakımından bir orijinallik taşıdığı söylenemez. Zira İsfahânî de *Hilye*'sinde aynı şahsiyetlere yer vermiştir. Ancak tasavvufun şeriatla sınırlı olduğunu ve böylece tasavvuf ile diğer dinî ilimlerin irtibatını sağlamayı amaçlayan Hücvîrî'nin bu konularda orijinallikinden bahsetmek mümkündür. Böylece tasavvufa diğer ilimler tarafından gelen eleştirilerin de önüne geçmiş olacaktır.

Hücvîrî, öncelikle nesillerin birbirleriyle olan irtibatını, aktarım ve taşıyıcılık vasıflarını, kimi zaman hoca-talebe kimi zaman da müşid-mürîd ilişkisi içerisinde ele alan bir metot izler. Bununla ilişkili bir diğer yöntem ise bazı kişilerin hayatlarını, tasavvufa intisap etmeden önceki ve sonraki olmak üzere ikiye ayırması ve bu geçişi kimin eliyle gerçekleştirmiş olduklarını özellikle belirtmesidir. Çünkü kişinin meşru bir kaynak tarafından yetiştirilmesi onu dikkate alınabilir kılar. Aynı zamanda bu durum nesiller arası geçişliliği gösteren delillerden biridir. Hücvîrî'nin kişinin tasavvufa intisabını *tevbe* kavramıyla ifade etmesi, tevbe başlangıç makamlarından saydığını göstermektedir. Ayrıca burada tevbe gerektiren durum yalnızca büyük günahlar değil kişinin dindarlığındaki kusurlardır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi nesil itibarıyla, dini düşüncedeki devamlılığa işaret ettikleri ve tasavvufun tedvin sürecini hazırlayan özellikle ilk nesil sûfilerinin de içerisinde bulunması sebebiyle bu kısım dikkat çekicidir. Ancak sayılarının çok olması sebebiyle yalnızca bazı şahısları ele almayı yeterli gördüğümüz bu kısımda, Hücvîrî'yi ayrıcalıklı kılan; mezhep imamları, tartışmalı isimler ve kurucu şahsiyetler gibi kriterleri öne çıkardık.

<sup>136</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 294-295; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 152-153.

Hücvîrî tebe-i tâbiîn nesline Habîb el-Acemî (ö. 130/747) ile başlamış ve Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) dâhil olmak üzere yedi kadar tebe-i tâbiîne yer vermiştir. Hemen ardından ilk nesil sûfilerine geçen Hücvîrî, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Husrî (ö. 371/981) ile tabakât kısmının en hacimli bölümünü tamamlar.<sup>137</sup>

Tasavvuf ile diğer dinî ilimlerin irtibatını kurmayı amaçlayan Hücvîrî, tasavvuf-fıkıh ilişkisini Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel aracılığıyla sağlamaya çalışmıştır.<sup>138</sup> Bu manada fukahânın imamlarının sûfilerin de imamları olduklarını ortaya koyarak hem fukahânın nezdinde sûfilerin kabulünü sağlamak hem de sûfilerin fukahâyı *zâhir* ehli sayarak eleştirmelerini önlemek istemiş gözükmektedir.<sup>139</sup> Ayrıca bidat suçlamasına karşı da tasavvufu meşru bir otoriteye bağlamıştır.

İlk isim olması bakımından Habîb el-Acemî'ye (ö. 130/747-8) baktığımızda onun da hayatının iki aşamadan müteşekkil olduğu görülür. İkinci evreye geçişi yani tasavvufa intisabı Hasan-ı Basrî eliyle olmuştur.<sup>140</sup> Yukarıdaki kriterlere göre bu bilgiyi değerlendirdiğimizde Habîb'in meşru bir otoriteden tasavvufun hakikatini öğrendiği görülür. Ayrıca tâbiûn ve tebe-i tâbiîn nesillerinin irtibatına da delil teşkil eder. Anlaşıldığı üzere Hücvîrî için Hasan-ı Basrî burada bir mürşid vasfı üstlenmiştir. Bilgi-ihlas arasındaki farkı Hasan-ı Basrî ve Habîb el-A'cemî üzerinden ele alan Hücvîrî, birinin sahih bilgiyi (Hasan-ı Basrî) diğerinin ise ihlası (Habîb) simgelediği bir durumda Hasan-ı Basrî'ye gelen ilahî ikazı, ihlasın öncelenmesi gerektiğiyle açıklar.<sup>141</sup> Bu da bütün gayesi ihlas ile elde edilebilecek *ihsan* olan tasavvufun, hadisın evvelindeki *iman-islam* ve onları kendine alan edinmiş fıkıh-kelâm ilimlerine karşı, seçilmiş ve üstün bir ilim olduğu gerçeğine işaret eder.

Hücvîrî'nin Ebû Hanîfe'ye dair verdiği bilgiler uzlet arayışı ve önderliği noktasındadır. Buna göre Ebû Hanîfe, insanların nazarında otorite sahibi olmayı kendisi arzulamamış hatta mümkün olduğu sürece kendisine yöneltilen teklifleri reddetmiştir. Öyle anlaşılıyor ki Ebû Hanîfe, ilim ehli olduğu halde insanlar içerisinde bir makam

<sup>137</sup> Bu bölümde vefat tarihleri itibariyle tebe-i tâbiîn nesline dâhil olmaları mümkün olan İbrahim b. Edhem (ö. 161/778) ve Dâvûd et-Tâî ile ilgili bu konuda herhangi bir bilgimiz mevcut değildir. Ancak Sülemî'nin *Tabakât*'ında yalnızca mütekaddim sûfileri ele aldığını belirtmesi ve Dâvûd et-Tâî'ye yer vermemesi, Dâvûd et-Tâî'nin, tebe-i tâbiûnden olduğu düşüncesine sevk eder.

<sup>138</sup> Hücvîrî fıkıh imamlarından yalnızca İmam Mâlik'e müstakil olarak yer vermemiş, sadece İmam Şâfiî'nin bir müddet onun talebeliğinde bulunduğuna değinmiştir. Mezhep imamlarından yalnızca İmam Mâlik'e yer vermemiş olması, diğer mezheplerin Irak/Kûfe merkezli olduğu düşünüldüğünde, kendisinin bulunduğu bölgelerle yakınlığı ve Bağdat merkezli tedvin sürecine etkisiyle ilişkilendirilebilir. Aynı zamanda Hücvîrî'nin eserinde nakilden çok yorum ve değerlendirmenin bulunması bir bakıma, Irak merkezli mezheplerin *rey* ağırlıklı oluşlarıyla ilgili olarak özel bir tercih de sayılabilir.

<sup>139</sup> Sûfiler zaman zaman ulemâyı, dini yaşama konusunda gevşek ve dikkatsiz bularak dinin yalnızca zahirine bağlanmakla eleştirmiştir. Buna bir örnek vermek gerekirse, kaynaklarda nakledildiğine göre Fudayl b. İyâz, Süfyân b. Uyeyne'yi, daha önceden halkı hidayete erdiren yıldızlar olduklarını ancak şuanda idarecilerin nereden kazandıkları belli olmayan ihsanları kabul ettiklerini ve bu haldeyken de hadis nakletmeye devam edebilmelerini kınamıştır. Bkz. Bolat, "Tasavvufun Doğuşu", *Tasavvuf: El Kitabı*, s. 131.

<sup>140</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 297; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 155.

<sup>141</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 297-298; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 155.

mevki talebinde bulunmamıştır.<sup>142</sup> Hücvîrî burada gerek fıkıh ehline gerekse uzleti kendi yanlış düşüncelerine alet edinmiş sahte sûfilere atıfta bulunmaktadır. Bu örnekligi sunarak fıkıh ehlinin, sûfilere benzer tavırlarını eleştirmelerini, sahte sûfilere ise ilmi terk ederek uzleti seçmelerinin yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Hücvîrî bir hüküm koyucu olan İmam Şâfiî’de azimet-ruhsat ayrımı üzerinden âlimin sahip olması gereken vasfı ortaya koymaya çalışır. Böylece sûfilere fukahayı, salt ilim ehli sayarak eleştirmelerini önlemeyi hedefler. Başka bir ifadeyle Hasan-ı Basrî ve Ebû Hanîfe’de olduğu gibi, dinî ilimlerde otorite şahsiyetleri daha çok sûfilere karşı müdafaa etme gayretinde olduğu söylenebilir. Bu bakımdan İmam Şâfiî’nin “Bir âlimin ruhsatlarla meşgul olduğunu görürsen bil ki ondan bir şey olmaz” şeklindeki ifadesini hem eleştiri hem de müdafaa gayesiyle nakletmiştir.<sup>143</sup> Buna göre âlimin azimet, avâmın ise ruhsat ile amel ediyor olması gerekir ki âlimin imamlığından bahsedilebilsin. Avâmın bu arayışının şer’î hükümlere dair hafiflik istemelerinden kaynaklandığını belirterek, böyle bir hafifliğin âlim için söz konusu olamayacağına işaret etmiş, iki grubun aynı derecede eylemle uğraştığında avâm-havâs ayrımının ortadan kalkacağını belirtmiştir. Böylece sûfilere azimete verdikleri önemi göstermeye çalışırken, ilim sahibi kimselerin ruhsata sığındıkları düşüncesini de gidermeye çalışmıştır.

Hücvîrî’ye göre Ahmed b. Hanbel, Ehl-i sünnet ve ehl-i bidat ayrımında sünnete sahip çıkan ve bidat ile mücadele eden, zâhir-bâtın her kesim tarafından makbul bir şahsiyettir.<sup>144</sup> Hücvîrî’nin tanıtıma, sünnet-bidat ayrımı ile başlamasının, devamında zikrettiği Ahmed b. Hanbel’e karşı ileri sürülen Müşebbihe’den olduğu yönündeki ithamlarla alakalı olduğu anlaşılmaktadır.<sup>145</sup> Burada Hücvîrî’nin yalnızca sûfi imamları değil dinî ilimlerin diğer imamlarını aklamaya gayreti de söz konusudur. Çünkü her ilmin dinî düşünce zeminini paylaştıkları düşünülürken, bir taraf *zâhirî* olmakla diğeri ise *bidat ehli* olmakla suçlanırken bir uzlaşıdan bahsedilemeyeceği ortadadır. Bir diğer dikkat çeken kısım ise Hücvîrî’nin hakikat-muamele ayrımında bulunmasıdır. Bu konuda Ahmed b. Hanbel için “Muameleye dair her soruyu cevaplar, hakikate dair sorular ise Bîşr-i Hâfi’ye yönlendirirdi” şeklindeki ifadeyle her ilmin, söz sahibi olduğu kendi müstakil alanlarının varlığını vurgulamak istemiştir.<sup>146</sup> Bu anlamda sûfilere göre Ahmed b. Hanbel, tasavvufun hakikatini bilen ve ona sahip çıkan bir imam olarak kabul edilmektedir.<sup>147</sup>

<sup>142</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 302-306; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 160.

<sup>143</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 328; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 181.

<sup>144</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 328; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 182.

<sup>145</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 329; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 182.

<sup>146</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 329; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 183.

<sup>147</sup> Erken dönemde Hanbelî-sûfi ilişkisine değinen Melchert, Ahmed b. Hanbel’in sûfilere karşı tutumunun birbirinden farklı olduğu kanaatindedir. Buna göre Ahmed b. Hanbel, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî gibi katı zühd anlayışına yakın duran sûfilerle sıkı ilişkiler içerisindeyken, Muhâsibî gibi tasavvufun teşekkülünde etkin bazı sûfilere muhalif ve Cüneyd çevresindeki sûfilerle ise hiç ilişki içerisinde olmamıştır. Bu durum Ahmed b. Hanbel’in akıl ve rey karşıtlığı ve dindarlığının katı kurallara dayanmasıyla açıklanabilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, İstanbul, Klasik Yay., 2018, s. 259-279.

Aynı bölüm içerisinde tasavvufun ilk nesil sûfilerden Bayezîd-i Bistâmî (ö. 261/875), tasavvuf ehlinin tartışmalı isimlerindedir. Bunun nedeni ise coşku ve *sekr* ehli olmasının neticesinde, sûfilerin idrakte zorlandıkları *şatah* türü söylemleridir. Zâhiren şeriata aykırı gibi gözükken bu ifadeler, sûfileri Bayezîd hakkında farklı taraflara ayırmıştır. Bu hilafa işaret ettiği anlaşılan Hücûvîrî, Bayezîd’i ilk olarak bütün sûfilerin ittifakla imam saydığı *sahv* ehlinin önderi Cüneyd-i Bağdâdî’nin ifadeleriyle tanıtır. Bu durum birçok konuda dikkat çeker. Mesela Hücûvîrî tabakât kısmında ele aldığı kişi ile ilgili Cüneyd-i Bağdâdî’nin bir sözü varsa onu alıntılamaadan geçmez hatta Bayezîd’de olduğu gibi bunu önceler. Cüneyd “Bayezîd’in biz sûfiler içerisindeki yeri, melekler içerisindeki Cebrâil’in mevkii gibidir” diyerek onun ile ilgili düşüncesini ortaya koymuştur.<sup>148</sup> Buradan da anlaşılmaktadır ki Hücûvîrî, bu hilafat Cüneyd-i Bağdâdî’nin yolundan gitmenin Bayezîd’i ithamı gerektirmediği kanaatindeydi.

Bir diğer tartışmalı isim ise Hallâc-ı Mansûr’dur. Hücûvîrî’nin Hallâc’ı ele alması ve tanıtması daha çok Hallâc savunusu şeklinde değerlendirilebilir.<sup>149</sup> Buna göre ilk olarak tasavvuf ehlinin Hallâc’a karşı tutumlarının birbirinden farklı olduğundan bahseder. Neredeyse dört farklı tavırdan ilki Hallâc’ı makbul sayarken diğeri merdud saymış, bir diğeri hakkında herhangi bir hüküm beyanında bulunmazken son grup türlü ithamlarda bulunmuştur.<sup>150</sup> Kendi döneminde hocaları Cürçânî ve Şekkânî’nin de yaptığı gibi Hallâc hakkındaki görüşlerin gizli tutulduğuna işaret eden Hücûvîrî, Kuşeyrî’nin bu durumu Hak katındaki itibarı öne çıkararak ifade ettiğini nakleder.<sup>151</sup> Ardından tabakât kısmına Hallâc’ı dâhil etmeyi gerekli gördüğünü vurgulayarak bir bakıma Kuşeyrî’nin Hallâc’ı dışarıda bırakmasına bir gönderme yapmaktadır. Başka bir ifadeyle neden Kuşeyrî Hallâc’ı ele almazken kendisinin bu konudaki hassasiyetini ortaya koymaya çalışmış aynı zamanda özellikle Kuşeyrî’nin Hallâc hakkındaki düşüncesini naklederek onun da gerekçesini açıklamış gözükmektedir.

Hallâc’a karşı tavırları noktasında dört grubun tek tek mensuplarını zikreden Hücûvîrî’nin bu konuda Cüneyd-i Bağdâdî’yi içerisinde zikrettiği *tevakkuf* düşüncesini benimsediği anlaşılmaktadır.<sup>152</sup> Hallâc’a dair eleştirisini de yapmaktan geri durmayan Hücûvîrî, Hallâc’ın imamlık/irşad vasfına sahip olmadığını açıklar. Bu sebeple de kendisini makbul kimselerden saymakla beraber belli bir usûl dairesi içerisinde giremediği için takip edilip önder kabul edilmesini doğru bulmaz. Bunu yapanları da şiddetle eleştirir. Başka bir ifadeyle Hücûvîrî’ye göre Hallâc takipçileri tarafından istismar edilmiş

<sup>148</sup> Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 317; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 172.

<sup>149</sup> Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism*, s. 131.

<sup>150</sup> Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 362; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 212-213; Tartışmalı bir isim olan Hallâc’ın öğretisi ve bulunduğu bölgelerdeki etkisi, ilmî, tasavvufî ve siyasî çevrelerle ilişkisi, bu çevrelerin Hallâc’a karşı değişen yaklaşımları ve nedenleri noktasında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Louis Massignon, *İslâm’ın Mistik Şehidi: Hallâc-ı Mansûr’un Çilesi*, çev. İsmet Birkan, Ankara, Feryal Matbaa, 2006.

<sup>151</sup> Kuşeyrî çok politik bir cevapla, Hak katında makbul ise halk onu merdud saydı diye merdud, Hak katında merdud ise halk onu makbul saydı diye makbul olmaz. Bkz. Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 362; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 213.

<sup>152</sup> Burada diğer grupların karşısında Cüneyd-i Bağdâdî’nin düşüncesini takip etmesi özellikle ondan bahsederken dikkat çektiği ‘sûfilerin ittifak ettikleri imamları’ oluşundandır. Cüneyd-i Bağdâdî’nin imam oluşu bunu gerektirmektedir.

bir şahsiyettir. Kendisinin takipçisi olduklarını söyleyenler, onun düşüncesini uzaktan yakından idrak edemedikleri halde kendi sapkınlıklarına onu alet etmişlerdir.<sup>153</sup>

Hücvîrî'nin zâhir ehline karşı Hallâc müdafaasında dikkat çeken en önemli ve ayrıcalıklı açıklaması ise iki Hallâc olduğu yönündeki iddiasıdır. Buna göre makbul olan Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc, merdud olan Hasan b. Mansûr el-Hallâc ile karıştırılmaktadır. Oysa sûfiler de Hasan Mansûr'u mülhîd saymışlardır. Bu sebeple yukarıda hakkında hilaf olduğunu ifade ettiğimiz kişinin Hüseyin Mansûr Hallâc olduğunu belirtir. Bu hilafın gerekçesinin ise dinî yaşantısından değil izin almaksızın girip çıktığı meclislerden sonuncusu olan Cüneyd'in kendisini eleştirmesi ve onu kabul etmemesinden yani şeyhler arasındaki tavrından kaynaklandığını savunur.<sup>154</sup>

Tebe-i tâbiîn ve mütekaddim sûfi neslinden sonra özellikle hocalarının yer aldığı müteahhir sûfi imamlarına yer veren Hücvîrî, bunu bir gayeye matuf olarak yaptığını bizzat kendisi ifade eder. Zamanında riyâzetsiz kemâl isteyen sahte sûfilerin artık Hak ehli kalmadığına ilişkin iddiaları üzerine, her nesilde Hz. Peygamber'in "Kıyamete kadar ümmetinden bir cemaat hayır ve hak üzere devam eder" hadisinde işaret ettiği kişilerin kendi neslindeki temsilcilerini vermek için bu kısmı ele almıştır. Böylece daha önce de ifade ettiğimiz gibi nesiller arası devamlılığın göstergesi olarak Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1015), Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed el-Harakânî (ö. 425/1033), Ebû Saîd b. Ebi'l-Hayr (ö. 440/1049), Ebü'l-Fazl Muhammed b. Hasen el-Huttelî (ö. 453/1061), Kuşeyrî (ö. 465/1072), Şekkânî, Cürcânî ve Muzaffer b. Hamdân gibi yaklaşık on kadar ismi bu bölümde ele alır.<sup>155</sup>

Tabakât bölümünün en orijinal kısmı diyebileceğimiz Hücvîrî'nin kendi dönemindeki şahısları *beldele* göre tasnif ettiği son grup, seyahatleri sırasında karşılaştığı ve haklarında fazla bir bilgi vermeksizin yalnızca isimlerini zikrederek ele aldığı kimselerden ibarettir. Hücvîrî'nin tarihçiliği açısından bu kısım zorunludur. Çünkü bilgedeki sürekliliği göstermek için en son kişinin de silsileye eklenmesi gerekir. Bunun için Hücvîrî kendi çağını da silsileye dâhil etmiş ve dini düşüncede kabul edilen bu sistemin tasavvufta da örneğini sunmuştur.<sup>156</sup>

Şam ve Irak, Fâris, -Kuhistan, Azerbaycan, Taberistan, Kümş-, Kirman, Horasan, Maveraünnehir, Gaznîn/Gazne ehlinin kırkı aşkın isme yer veren Hücvîrî, Horasan ve Gaznîn ehli ile ilgili bazı özel bilgilere dikkat çeker. Öncelikle Horasan'ın ayrıcalıklı durumuna değinen Hücvîrî, Horasan ehlinin her birinin bir meşrep sahibi olduğunu ve bütün dünyaya yeteceklerini ifade eder.<sup>157</sup> Burada bahsettiği meşrebin *melâmet* olduğu söylenebilir. Gaznîn ile ilgili ise, iddiacı sahte sûfilerin tasavvuf ehli içerisinden arındırılmasında etkili olacak şahsiyetlerin varlığına vurgu yapar.<sup>158</sup> Kendisi de Gazneli

<sup>153</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 363-365; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 214-215; Mojadeddi, *The Biographical Tradition in Sufism*, s. 131.

<sup>154</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 362; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 213; Mojadeddi, *The Biographical Tradition in Sufism*, s. 131.

<sup>155</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 375-385; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 223-232.

<sup>156</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 387; Mojadeddi, *The Biographical Tradition in Sufism*, s. 132.

<sup>157</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 391; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 234.

<sup>158</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 392; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 235.

olan Hücûvîrî'nin sahte sûfilere karşı girdiği bu mücadelede yalnız olmadığı anlaşılmaktadır.

Sonuç itibariyle en genel anlamda tasavvufun süreklilik vasfına sahip bir geleneğe mensup olduğunun ifadesi olan tabakât bölümü, Hücûvîrî'nin tasnifinde sahabe, tâbiûn, tebe-i tâbiîn, ilk nesil sûfiler ve müteahhir sûfileri kapsamaktadır. Her bir neslin özel bir anlam taşıdığı bu silsilede, Hz. Peygamber ilmin hakikatini, ashâb bu hakikatin yani İslâm ahlakının yaşayan ilk neslini, sonraki nesiller ittibanın örnekliliğini son olarak Hücûvîrî'nin nesli ise bu hakikatin Hücûvîrî'ye kadar muhafaza edilerek geldiğini göstermektedir. Hücûvîrî'nin tasavvuf tarihçiliğinden kasıt bütün bir tasavvufun kişiler üzerinden anlatımı ve betimlenmesidir. Başka bir ifadeyle, kitabın tamamına 'bir sûfinin hayatıdır' diyebilmeyi mümkün hale getirmesidir. Bunun ifadesi ise ilmî bir üslûp ile olmuş, bir yandan Ehl-i sünnet dairesi içerisinde kalmaya mani olan zümrelerden ayrılmaya çalışırken diğer yandan dinî ilimlere karşı tasavvuf müdafaası yapmıştır. Böylece tasavvufun meşruiyet sorununa ve din ilimlerinden biri haline gelerek tasavvufun asıl kimliğinin sapkın zümrelerden korunması meselesine kesin bir çözüm getirmeye gayret etmiştir.

Hücûvîrî tasavvufun dinî düşünce karşısındaki genel tavrını ortaya koyduktan sonra, tasavvuf ilminin özel konu ve ıstılahlarını işleyecektir. Nazariyenin temel meselelerini başka bir ifadeyle daha spesifik konuları ele alacağı bu bölümde, her bir konuyu, tabakât kısmında tanıttığı on şahsiyetten biriyle irtibatlı olarak işleyen Hücûvîrî, tasavvufun da belli bir takipçisi olan *meşru imamlarının* olduğunu ortaya koymayı amaçlar. Böylece her ilmin kendi otoritesinin ve sınırlarının muhafaza ve kabulüne işaretler, söz konusu imamların tıpkı diğer dinî ilimlerde olduğu gibi meşru ve makbul sayılmasına vurgu yapar. Burada *takipçi* ifadesini özellikle kullanmamız, Hücûvîrî'nin bir şahıstan değil de *fırka* şeklinde bir zümreden bahsediyor olmasındandır. Tasavvuf için ise *zümre* vurgusu, söz konusu düşüncenin kabul edilip yaygınlık kazandığına işaretler.

#### 1.4. Hücûvîrî'nin Tasavvuf Fırkaları Tasnifi

##### 1.4.1. Hücûvîrî'nin Fırkalar Tasnifinin Genel İncelenmesi

Hücûvîrî'yi diğer tedvin dönemi müelliflerinden ayrıcalıklı hale getiren konulardan biri, dönemin tasavvuf çevrelerini inceleyerek derin bir tasavvuf tarihçiliği yaptığı *fırkalar bahsidir*. Hücûvîrî, eseri yazma gayesi olan "Gerçek tasavvuf anlayışını ortaya koyma" ve dinî ilimlerden biri haline gelme çabasının bir parçası olarak bu konuyu ele almıştır. Burada 'gerçek tasavvuf' ifadesinden kastedilen, tedvin döneminin ilk eserlerinden itibaren bir problem olarak karşımıza çıkan sapkın ve aşırı akımlardan arındırılmış tasavvuftur. Sûfi müellifler bu arınma ve ayrışmanın, tasavvufu belli sınırlar içerisine dâhil etmekle mümkün olacağı kanaatindedirler. Bu sınır ise Ehl-i sünnet olmuş ve özellikle tabakât kitapları ve bölümleri, sûfilerin Ehl-i sünnete bağlılığını gösteren ve böylece hak ve bâtılın ayrışmasını sağlayan bir fonksiyon üstlenmiştir.<sup>159</sup> Tasavvufun bir

<sup>159</sup> Tedvin dönemi müelliflerinin bu düşünceleri eserlerinde nasıl temellendirdiklerine ilişkin bkz. Ekrem Demirli, *Nazarî Tasavvufun Kurucusu Sadreddin Konevî: Hayatı, Eserleri, Düşünceleri*, İstanbul,

*ilim* olarak teşekkülüne kadar, ilim hüviyeti kazanmış ve sistemlerini kurmuş olan Ehl-i sünnet fıkıh ve kelâmının kendi alanlarında verdikleri hükümleri kabul ettiklerini beyan eden sûfî müellifler, böylece tasavvufu akide ve muamele yönünden Ehl-i sünnet sınırları içerisine almışlardı.<sup>160</sup> Başka bir ifadeyle zaten Ehl-i sünnete riayet etmekte olduklarını ilmî açıdan da ortaya koymaya çalışmışlardı. Hücûvîrî'nin eserin son bölümünde yer verdiği tevhid-iman ve ibadet bahisleri ve farklı meselelerde yaptığı vurgular bunun örneklerini teşkil eder. Böylece sapkın zümrelerden ayrılmak ve aşırı tavırları kontrol altına almak için tasavvufun sınırlarını belirlemeye ve dinî ilimlerinin kendilerini kabulünü sağlamayı çalışmışlardır.

İlk kez Hücûvîrî'nin tasnifiyle karşımıza çıkan ve tasavvufî ekolleri saptayan fırkalar bahsi, söz konusu mücadelenin iki yönü için de önem arz eder. Bir açıdan tasavvuf ehlini kesin çizgilerle hak ve bâtil şeklinde ikiye ayıran Hücûvîrî, en genel manada, iç ayrışmayı sağlamayı ve tasavvufu kontrolsüz bir akım olmaktan çıkararak temel karakteristiği belli fırkalardan müteşekkil bir yapıya dönüştürmeyi amaçlar.<sup>161</sup> Zira burada Hücûvîrî'nin taksim ettiği fırkalardan on tanesinin makbul, ikisinin ise merdud oluşu sayısal anlamda çokluk ya da azlık ifade etmez. Hatta hak-bâtil ayrışmasını zorunlu hale getiren, sapkın fırkaların hiç de azımsanacak bir sayıda olmadığını hatta gerçek sûfilerin azınlıkta kaldığının anlaşılmasıdır.<sup>162</sup> Bu durum, özellikle tedvin döneminde verilen mücadelenin asıl yönünü belirlemiş ve bütün tedvin dönemi müelliflerinin ifadelerinde yerini almıştır. Öyle ki Hücûvîrî'nin sahte sûfî ve zümreleri ele alması, tasavvufun hakikatinin kaybolduğu yönündeki yaklaşımları sosyal bir gerçeklik olarak gördüğünü göstermektedir.<sup>163</sup>

Hücûvîrî kendisinden önce, fırkaların kurucu düşünürlerinin hayatlarına dair kaydedilen bilgilerde, asıl itibariyle tasavvufun ne olduğunun ortaya konduğunu bu sebeple burada kendisinin yaptığı taksimin *şekli* bir ayrışmadan ibaret olduğunu ifade eder.<sup>164</sup> Hücûvîrî'nin de dikkat çektiği üzere tabakât kitaplarında kişiler anlatılırken belirgin bazı konular üzerinde durulmuştur.<sup>165</sup> Yanı sıra yine aynı eserlerde kişilerin kimin sohbetinde bulunduğu *intisap* ve *teveli* kavramları üzerinden ifade edilmiş olsa da

---

İSAM Yay., 2. bs., 2010, s. 49-61, 69; a. mlf., “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, s. 5.

<sup>160</sup> Kelâbâzî akide konularına dair sûfilerin tavır ve inançlarını ortaya koyarak, kendilerinin de Ehl-i sünnet kelâmına tabi olduklarını ilmî açıdan ifade etmiştir. Bkz. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 31-94; Kuşeyrî'nin *Risâle*'ye, 'akide ve tevhid meselelerine dair sûfilerin inançları' bölümüyle başlamasının gerekçesi de budur. İlgili kısım için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 24-39.

<sup>161</sup> Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, s. 4.

<sup>162</sup> Bu durumu *Keşfü'l-mahcûb*'daki 'mahcûb' ifadesinin işaret ettiği anlamdan yola çıkarak izah eden Karamustafa, Hücûvîrî'nin sahteleri arasında fark edilmez hale gelmiş azınlıkta kalan gerçek sûfilerin üzerindeki perdeyi kaldırarak hakiki tasavvufu ve sûfiyi tanıtmak için eserini yazdığını ifade etmektedir. Bkz. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 127; Ayrıca Hücûvîrî'nin eserinde sıklıkla nicelik ifadelerinin yer aldığı görülür. Horasan'da görüştüğü üç yüz mutasavvıf gibi bkz. Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 391; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 234; Hallâc'ın takipçisi olan ve yine aynı kişiye kendilerini nispet eden sapkın zümreden ayrıştırdığı dört bin kişi gibi bkz. Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 501.

<sup>163</sup> Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 127-128.

<sup>164</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 403.

<sup>165</sup> Bu bağlamda Sülemî *Tabakâtu's-sûfiyye*'de, ele aldığı kişiyle ilgili nakillere geçmeden önce verdiği kısa giriş mahiyetindeki bilgilerde yer yer “şu konuda söz sahibidir” şeklinde vurguda bulunur.



bu kavramların sınırlarının tam manasıyla bilinmemesi sebebiyle tasavvufî terbiyeye atıfla kullanılmış olmaları da kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla Hücûvî'nin yaptığı tarzda bir fırkalaşmadan bahseden olmamıştır.<sup>166</sup> Bu sebeple fırkalar bahsi eserin nazari anlamda en güçlü kısmı olarak kabul edilebilir. Hücûvî'nin takip ettiği yöntem anlaşıldıktan sonra ise bu yöntem takip edilerek daha geniş tabakât kitaplarından hareketle fırkaların sayısını artırmak veya azaltmak mümkün gözükmemektedir. Burada Hücûvî'nin ifade ettiği *şekli* ayırım meselesi ise fırkalar arasındaki ayrışmanın şekli konularında gerçekleşmesiyle ilgilidir. Buna göre fırkalar arasındaki ayrışma, muamele, mücâhede, müşâhede ve riyâzet gibi uygulamalarla sınırlı olup tevhid ve şeriata ilişkin konularda aralarında tam bir ittifak söz konusudur.<sup>167</sup> Uygulama itibariyle fırka içerisinde sûfilerin talebelerini yetiştirmede tuttıkları riyâzet ve mücâhede yöntemleri birbirinden farklı olabilir. Daha genel bir ifadeyle Hücûvî'nin gayesinin, tasavvuf ehlinin ihtilaf edebileceği ve ittifak etmesi zorunlu olan konuları belirleyerek hak ve bâtil çizgisini belirlemek olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede çizildikten sonra yöntemde var olan farklılıklara bakarak, inanç itibariyle hepsinin birbirinden farklı olduğunu söylemek vakıya muhalif olacaktır.

Hücûvî'nin söz konusu ayrışmayı, fıkıh ve kelâm ilimlerinden aşına olunan *fırka* ismiyle yapmış olması, bir gayeye matuf izlenimi verir. Bu gaye kendisini, fırkaların tasnif yönteminde göstermektedir. İlimlerde, söz konusu ekollerin oluşması, belli konularda yaşanan görüş ayrılıklarından ileri gelmiş, farklı görüşlere sahip *imamlar* etrafında aynı düşünceyi paylaşan kişilerin toplanmasıyla ekoller oluşmuştur. Buradan hareketle Hücûvî, on iki fırkayı; on iki şahsiyet, on iki mesele ve on iki zümre şeklinde tasnif etmiş, diğer dinî ilimlerdeki *mezhepleşme* metodunu tasavvufa da tatbik etmiş gözükmemektedir. Böyle bir yöntem tatbikinin gayesi ise bir bakıma sûfilerin aynı konuya dair farklı görüşler ileri sürmelerinin eleştirilmesi üzerine, diğer ilimlerde de ihtilafların olduğunu göstermek içindir. Bu anlamda sekr-sahv, fenâ-bekâ, gaybet-huzur, cem-fark, velâyet-nübüvvet gibi fırkaların ana meseleleri, bir bakıma tasavvufun tartışılan konularına da karşılık gelmektedir. Bu manada Bâyezîd, ümmetin ihtilafının rahmet olduğuna ilişkin hadis, “Tevhid dışındaki diğer konularda ulemanın ihtilafı rahmettir” şeklinde, ‘tevhid’ kaydını düşerek anlaşılması gerektiğini vurgular.<sup>168</sup> Burada iki husus

<sup>166</sup> Ebu'l-Alâ el-Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 2015, s. 239; Hücûvî'den sonra meşhur kelâm âlimi Ömer Neseî (ö. 537/1142), sûfilerin mezheplerine dair *Kitab fî mezâhibi'l-mutasavvıfa* adlı eserini telif eder. Burada on iki sûfi mezhebinden bahseden müellif, yalnızca bir tanesinin hak yol üzere olduğunu vurgular. Geriye kalan on bir bâtil grubun içerisinde ise Hücûvî'nin merdud saydığı İbâhiyye ve Hulûliyye de yer almaktadır. Genel olarak sapkın fırkaların temel karakteristiğinin, farklı gerekçelerle mükellefiyetlerin kendilerinden kalktığını ve haramların helâl hale geldiğini iddia etmeleri olduğunu vurgulayan müellif, son olarak Ehl-i sünnete tabi hak mezhebin, ayetlerde ‘takva ehli’ olarak nitelenen ve Hz. Peygamber'in sünnetine tabi olan zümre olduğunu ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Bekir el-Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2014, s. 263-267; Mehmed Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, haz. Hüseyin Rahmi Yananlı, İstanbul, Büyüyenay Yay., 2017, s. 196-197.

<sup>167</sup> Hücûvî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 403.

<sup>168</sup> Hücûvî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 403; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 63. Kuşeyrî'nin Bayezîd'e dair yer verdiği nakillerinde dikkat çeken temel mesele şeriata olan bağlılığı ve bu konudaki nasihatlarıdır. Rivayetlerde ne bir şatah türü söylem ne de anlaşılması zor bir tavır yer almaz. İlgili rivayetler için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 63-64.

dikkat çeker. İlki daha öncede bahsettiğimiz gibi ihtilaf edilmesi mümkün olan ve olmayan sınırının belirlenmesi, diğeri ise sūfîlerin de ulemadan sayılmasıdır. Kaldı ki müellifin ilimlerdeki mezhep oluşumunu örnek almasının eleştirilen yönlerinden biri mezhep imamlarının *âlim* vasfına sahipken sūfîlerin bu yönden tanınır olmamalarıdır.<sup>169</sup> Bu durum tasavvufun daha çok pratiğe dayalı bir oluşum olması ve ilim hüviyetine sahip görülmemesindedir. Diğeri yandan bazı sūfîler ise dinî ilimleri, dinin yalnızca zahiriyle uğraşmak ve dini salt fikhî hükümden ibaret hale getirmekle suçlanmışlardır.<sup>170</sup> Bu iki yönlü ithamlara karşı Hücûvîrî, tabakât bahsinde anlattığı kişiler arasından otorite sahibi ve imamlığa layık on kişi seçmiş, bu eleştiriye cevaben imam olmaya sakınca teşkil eden durumlarının olmadığını ortaya koymuştur. Dolayısıyla fırkalar bahsinin ifade ettiği anlam, dinî ilimlerde olduğu gibi tasavvuf ilminde de âlim vasfına sahip *muteber imamların* ve takipçilerinin olduğuudur. Başka bir ifadeyle sūfîlerin bir taife haline geldiğidir.<sup>171</sup> Nitekim Hücûvîrî’den önce de Serrâc “Her ilmin kendisine has, ilim ve anlayış bakımından akranlarından üstünlüğü sebebiyle imamlığı kabul edilmiş meşhur önderleri vardır” diyerek tasavvufta muteber imamın varlığını kesin bir dille vurgulamıştı.<sup>172</sup>

Hücûvîrî’nin fırkaları tasnif ederken, tasavvuf tarihi içerisinde geriye doğru baktığında, kendisine kadarki dönemde sūfîlerin özellikle kimlere atf yaptıklarını, kimlerin etkilerinin hala sürmekte olduğunu ve düşüncelerinin takip edildiğini tespit ederek bu bölümü meydana getirdiğini söyleyebiliriz. Buna göre Muhâsibiyye, Kassâriyye, Tayfûriyye, Cüneydiyye, Nûriyye, Sehliyye, Hakîmiyye, Harrâziyye, Hafifiyye ve Seyyâriyye olmak üzere onu makbul, Hallâciyye ve Hulmâniyye olmak üzere ikisi merdud on iki fırkadan bahseden Hücûvîrî, fırkaların ana meselelerinin sırasıyla, rızâ, melâmet, sekr, sahv, îsâr, mücâhede, velâyet-nübüvvet, fenâ-bekâ, gaybet-huzur, cem-fark ve ruh olduğunu ifade eder. Bu kriterlere göre zikrettiğimiz fırkaların kurucu düşünürlerinin etkilerinin hala devam ediyor olmasının bir sebebi de çoğunun ardında eser bırakmış olmasıdır.<sup>173</sup> Hücûvîrî, müstakil eserlerin yanı sıra karşılaştığı bazı mektupları, ilgili zümrenin hangi meseleleri tartıştığını ortaya koymak için delil olarak

<sup>169</sup> Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine*, s. 15.

<sup>170</sup> Hücûvîrî’nin tabakât bahsinde, başta mezhep imamları olmak üzere diğeri ilimlerde otorite sahibi şahsiyetlere yer vermesi, sūfîlerin bu tarz eleştirilerinin tasavvuf içerisinde makbul olmayacağına dair yaklaşımını göstermesi bakımından önemlidir.

<sup>171</sup> Nitekim Bağdâdî, ‘firkatü nâciye’ olan Ehl-i sünnetin imamlarından bahsederken “İrşad ve tasavvuf (ehlinin) imamları asırlar boyunca itikat noktasında bu doğru/isabetli yol üzereydiler” diyerek sūfiyyenin Ehl-i sünnet bir cemaat olduğuna işaret etmiştir. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-frac*, s. 364; Bu anlamda Kelâbâzî’nin her meselede özellikle sūfîlerin ittifak ettikleri hususları belirtmesi, sūfîlerin ortak görüşleri olan belirli bir taife haline geldiğini göstergesi olarak anlaşılmalıdır. Bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, Kapı Yay., 2015, s. 42.

<sup>172</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, s. 38; Ayrıca Ebû Ali er-Rûzbârî’nin (ö. 322/935) “Tasavvuf ilminde hocam/şeyhim Cüneyd, fıkhıta hocam Ebu’l-Abbas b. Süreyc, nahiv ve dil ilminde Sa’lebe, hadis ilminde ise İbrahim el-Harebî idi” şeklindeki ifadesi, hem tasavvufun bir ilim olduğunun hem de belli bir yöntem etrafında talebe yetiştiren imamlarının varlığının göstergesi sayılabilir. Bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, s. 145.

<sup>173</sup> Muhâsibî’nin günümüze ulaşan otuza yakın eserlerinden bahsedilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Zafer Erginli, “İlk Sufilerde Nefis Kavramı: Haris Muhâsibî Örneği”, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2001), s. 46-59.

ileri sürmüştür.<sup>174</sup> Bu da göstermektedir ki Hücvîrî, fırkaların ana meselelerinde belirleyici olan unsurlardan birinin, takipçileri arasında yaygın olan konu olduğu kanaatinde dir.

Kendilerine bu kavramların nispet edildiği kimseler ya ilk kez söz konusu kavramı gündeme getirmiş ya da var olan bir meseleye dair genel kabulün aksine bir fikir beyan etmiş kimselerdir. Meşrep, mezhep sahipleri de diyebileceğimiz bu imamlar, tasavvufta bir yol benimsemiş ve bu yol üzere talebe yetiştirmişlerdir. Buradan hareketle bir düşünce sistemi kuran bu şahsiyetler, tasavvufun bütün meselelerini bu kavram üzerinden izah etmişlerdir. Başka bir ifadeyle kişinin konuya dair açıklamaları hâkim olmuş, kişi ve düşünce birbirleriyle özdeşleşmiştir. Hücvîrî'ye göre bu özdeşliğin bir diğer anlamı da, öne çıkan kavramın tartışmalı bir mesele olması durumunda bu konuda fırkayı kendisine nispet ettiği imamın kanaatinin geçerli olduğudur.<sup>175</sup>

Bu derece kavram ve kurucu düşünür özdeşliği kuran Hücvîrî'nin, otorite sahibi kişilerin yalnızca söz konusu meseleye dair düşünce geliştirdikleri sanılmasın diye, tabakât kısmında kurucu düşünürleri, söz konusu doktrinlerinden bağımsız olarak tanıttığı görülür.<sup>176</sup>

Tasavvufun ana meselelerini merkeze alarak fırka tasnifinde bulunan Hücvîrî, kendisine kadar sûfiler arasında yaşanan ihtilafı konuları sunmaktadır. Bu sebeple konular daha çok tasavvufun tartışmalı meseleleridir diyebiliriz. Bu meseleler gerek tasavvufun dinî ilimlerle ilişkisinde gerekse kendi içinde tartışmalara sebep olan, sekr-sahv, fenâ-bekâ, gaybet-huzur, cem-fark, velâyet-nübüvvet gibi genel itibarıyla ihtilafı konulardır Böylece neredeyse ilk beş asırda sûfiler arasında tartışılan ana meseleler hakkında fikir sahibi olmak mümkün hale gelmiştir. Aynı zamanda Hücvîrî'nin mesele merkezli fırka tasnifinde bulunmuş olması aslında bir bakıma tasavvufun ilim kabul edildiğinin de göstergesi sayılabilir. Bu anlamda dinî bir ilim olan tasavvufun konularının da dinî olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hücvîrî de dâhil olmak üzere tedvin dönemi müelliflerinin, her konuyu ayet ve hadisten delilini verilerek ele almaları bu gayeye matuftur. Ayrıca Hücvîrî'nin daha önce tabakât kısmında biyografilerine yer verdiği otorite sahibi kişilerin düşüncelerini sunarak bunu yapması, tasavvufun meseleleri hakkındaki yaklaşım ve görüşlere meşruiyet kazandırmış olduğu anlamına da gelmektedir.<sup>177</sup>

Fırkaların takipçileri, fırkanın şekillenmesinde etkili olan zümreleri teşkil etmektedir. Bu anlamda kurucu şahsiyetler daha erken dönemde yaşamış olduğu için

<sup>174</sup> Seyyâriyye fırkası, ana konusunu 'cem-tefrika' meselesinin teşkil ettiği bazı mektuplara Merv'de rastladığını belirten Hücvîrî, bu fırkayı söz konusu kavramlarla özdeşleştirmiş olmasının gerekçesini ortaya koyar. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 493.

<sup>175</sup> Rızâ, Sekr, fenâ-bekâ, velâyet-nübüvvet, cem-fark kavramlarına dair sûfiler tarafından da sapkın görüşler ortaya çıkmış bu sebeple gerek sûfiler arasında gerekse bu sapkın tavırları eleştiren dinî ilimlere karşı tüm yönleriyle açıklanması zorunlu hale gelmiş kavramlardır. Hücvîrî özelinde bütün sûfiler, bu meselelere dair iç eleştirilerini ciddi bir şekilde yapılmış, kendilerinin de sapkın zümrelere ve aşırılıklara müsamahakâr olmadıklarını ve gerekli müdahaleleri yapmakta olduklarını gözler önüne sermişlerdir.

<sup>176</sup> Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism*, s. 134.

<sup>177</sup> Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism*, s. 134.

Hücvîrî, insanlar arasında nelerin konuşulduğuna ve hangi isimlerin etkilerinin hala devam etmekte olduğuna bakarak tasnifini yapmıştır. Özellikle sapkın fırkalardan olan Hallâciyye için Hücvîrî, asıl itibariyle Hallâc'ın makbul bir sûfi olduğunu ancak tuttuğu bir metodu ve meşrebi olmadığı için takip edilmesinin doğru olmadığını vurgular. Buna göre bir fırka, kurucusu itibariyle makbul olsa da, kurucu şahsiyetin ifadelerinin takipçileri tarafından doğru anlaşılmadığı ve istismar edildiği olmuştur. Aynı şekilde Hücvîrî'ye göre Hulmâniyye de intisap edilen kişi açısından makbuldür. Ancak takipçileri olduklarını iddia eden zümreler sahih ve sapkın olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu anlamda Hücvîrî, Irak'ta gördüğü dört bin kişinin, Hallâc'a isnat ettikleri asılsız şeylerden dolayı sapkın Hallâcîleri eleştirdiklerini aktarır.<sup>178</sup> Bu kimseler fırkanın kurucu şahsiyetlerini kullanarak kendi sapkın düşüncelerini meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Şunu da belirtmek gerekir ki söz gelimi kendilerini Cüneydî sayan Cüneyd-i Bağdâdî'nin takipçileri, ağırlıklı olarak bağlı buldukları şahsiyetin görüşlerini kabul ettikleri için böyle ayrılmışlardır. Aksi takdirde diğer sahih fırkaları reddetmiş değillerdir.

Hücvîrî belli meseleler etrafında şekillendirdiği fırkalar tasnifini, belli coğrafya ve bölgeleri öne çıkararak ya da dikkat çeken birkaç isimle iktifa ederek de şekillendirebilirdi. Ancak onun tuttuğu yöntem ekolleri temel konuları üzerinden ele almak olmuştur. Böylece tasavvufun ana fikrini görebilme imkânı da sunmuştur. Bu yönüyle, daha çok bölge tasnifli tasavvuf ekollerinden ve daha sonra ortaya çıkacak olan tarikatlardan ayrılmaktadır. Aynı zamanda Hücvîrî'nin, fırkaları, tasavvuf ekollerinin ilk nüvesi olarak görmediği, bunu yaparken kendisine kadarki süreçte tartışılan mesele ve görüşleri sunmayı amaçladığı söylenebilir.<sup>179</sup>

Çağdaş çalışmalarda zühd-tasavvuf-tarikat şeklinde yapılan dönemlendirmenin ilk ikisinde mektepler, sonrasında tarikatlar şeklinde gruplaşmalar tasnif edilmiştir. Bunlardan zühd dönemi mekteplerinin Medine-Basra-Kûfe-Horasan merkezli ve ileri gelenlerinin daha çok tâbiûn ve tebe-i tâbiînden olduğu görülür.<sup>180</sup> Bu bakımdan Hücvîrî'nin fırkalar bahsinde ele aldığı kurucu şahsiyetlerden bir önceki nesle karşılık gelir. Ancak tasavvuf dönemi mektepleri, merkezlerinden Bağdat ve Nişabur'da etkili şahsiyetlerden Muhâsibî, Cüneyd, Nûrî, Harrâz, Hallâc, Bayezîd ve Kassâr ve mekteplerin temel meseleleri olarak belirlenen tevhid, fenâ-bekâ, sahv, îsâr ve nefis muhasebesi,<sup>181</sup> gerek kurucu şahsiyetler gerekse ana kavramlar açısından Hücvîrî'nin fırkalar tasnifiyle benzerlik arz eder. Ancak yine de Hücvîrî'nin fırkalar tasnifi, çağdaş tasavvuf çalışmalarında 'tasavvuf dönemi mekteplerine' karşılık gelmektedir şeklinde kesin bir hüküm verilemeyeceği kanaatindeyiz.

Hücvîrî'nin taksim ettiği on iki fırkanın merdud olanlarından bahsetmiştik. Bundan sonra geri kalan on fırkanın tamamını tek tek incelemek bu çalışmanın sınırlarını aşabileceği için, tasavvufun kimliğine ve mahiyetine dair Hücvîrî'nin yaklaşımını daha iyi takip edebileceğimiz bir kaçına odaklanacağız.

<sup>178</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 501.

<sup>179</sup> Mojadeddi, *The Biographical Tradition in Sufism*, s. 134.

<sup>180</sup> Tek, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 25-64.

<sup>181</sup> Tek, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 90-134.

#### 1.4.2. İbâhîlere Karşı Mücadelede *Nihayet* Düşüncesinin Reddi: Rızâ Kavramı

Hücvîrî *rızâ* kavramını, fırkaların ilki olan Muhâsibiyye'nin temel meselesi olarak ele alır. Bu kavram üzerinden ortaya koymaya çalıştığı iki temel mesele söz konusudur. Bunlar, rızânın hâl mi yoksa makam mı oluşu ve bunun ibâhi düşünceye etkisi. Fırkanın kurucusu Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857),<sup>182</sup> tasavvufun sistematik bir ilim olarak tedvin sürecini hazırlayan ve yine bu süreçte önemli bir yere sahip olan Cüneyd-i Bağdâdî'nin etkilendiği bir şahsiyettir. Tabakât kitaplarında ve çağdaş çalışmalarda genel itibariyle, nefis muhasebesi ile meşgul oluşu, şeriata bağlılığı ve akıl hususundaki teorileriyle ön plana çıkar.<sup>183</sup> Hücvîrî'nin ise, Muhâsibî'nin düşünce sistematüğünü rızâ kavramı ekseninde ortaya koyduğu görülür. Bunun özel bir nedene bağlı olduğunu ileri sürmek mümkündür. Çünkü Hücvîrî, gerçek tasavvufu ortaya koyma çabasının gerekçelerinden biri olan sapkın zümrelerden tasavvufu ayırıştırma noktasında, Muhâsibî'nin rızâ görüşünü dikkate almıştır.

Hücvîrî'nin rızâ kavramını Muhâsibî ile özdeşleştirmesi, rızânın hâl mi yoksa makam mı oluşuna dair ileri sürülen tartışmayla ilgilidir. Hücvîrî'ye göre bu tartışma Muhâsibî ile başlamış ve bütün sûfiler nezdinde rızânın *son makam* sayıldığı genel kabulün aksine, rızânın makam değil *hâl* olduğunu ileri sürmüştür.<sup>184</sup> Bu sebeple fırkanın mümeyyiz vasfı, rızânın hâl olarak kabul edilmesidir. Genel itibariyle hâl ve makam arasındaki farkı, failleri açısından değerlendiren Hücvîrî, makamın tasavvufî terbiyede kulun kendi gayretiyle aştığı merhalelere, hâlin ise bu merhalelerdeki Allah'ın ihsanına karşılık geldiğini ifade eder. Buna göre makamlarda özne kişi iken hâllerde Allah'tır ve bunlara kişinin hiçbir dahli söz konusu değildir.<sup>185</sup> Hâl ve makamı genel hatlarıyla tanımladıktan sonra rızânın hâl oluşu neden önem arz eder? Başka bir ifadeyle Muhâsibî'nin rızâyı hâl olarak değerlendirmesi ne ifade etmektedir?<sup>186</sup>

<sup>182</sup> Hücvîrî, Muhâsibî'yi tanıtırken “sözü makbul, hakikatlerin usûlü ve furûu hususunda âlim” bir kimse olduğuna işaret eder. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 404; Bu ifadedeki ‘âlim’ vasfı, muteber fırkaların kurucularının, mezhep imamlarının taşıdığı vasıflara sahip olduklarını ortaya koymak içindir.

<sup>183</sup> Muhâsibî'nin hayatına ve görüşlerine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Sülemî, *Tabakâtu's-süfiyye*, s. 56-60; İsfahânî, *Hilye*, X, 73-110; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 57-58; Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin el-Kuvvetli, Dârü'l-Fikr, 1981, s. 9-114; a. mlf., *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân: Aklın Mahiyeti ve Kur'ân'ın Anlaşılması*, çev. Veysel Akdoğan, İstanbul, İşaret Yay., 2018, s.15-163; a. mlf., *er-Riâye; Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük, İstanbul, İnsan Yay., 2014, s. 27-65; Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî: Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, İnsan Yay., 2005, s. 35-99; Zafer Erginli, “İlk Sûfilerde Nefis Kavramı: Haris Muhâsibî Örneği”, 200 s.

<sup>184</sup> Bu tartışmada Irak ve Horasan sûfilerini iki ayrı akım/kabul haline getirmiştir. Buna göre Horasan ehli de Muhâsibî ile aynı kanaati benimsemiştir. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 404; Rızânın hâl mi makam mı olduğu tartışmasına Kuşeyrî de yer verir. Ancak onun ifade ettiğine göre Irak ve Horasan ehlinin tartışmadaki tavırları Hücvîrî'nin ifade ettiği tam aksi yöndedir. Buna göre Irak sûfilere rızâyı hâl olarak değerlendirirken, Horasan ehli makam nevinden sayar. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 338. Muhâsibî'nin Bağdat'ta etkin olduğu düşünüldüğünde Kuşeyrî'nin tespiti doğru gibi gözükse de, Hücvîrî'nin, bu konuda Muhâsibî'nin genel kanaate aykırı bir görüş ortaya attığına dair vurgusu, Muhâsibî'nin içerisinde bulunduğu bölge ehli arasında ayrıştığını gösteren bir işaret de sayılabilir.

<sup>185</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 408-410; Hâl-makam ayırımına dair bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 65-67; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 132-135.

<sup>186</sup> Hücvîrî'nin düşündüğünün aksine, asıl itibariyle Muhâsibî'nin rızâyı makam kabul ettiği de ileri sürülmüştür. Bkz. Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî: Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, s. 306.

Rızâ, “Allah onlardan razı olmuştur, onlar da Allah’tan razı olmuşlardır”<sup>187</sup> ayetine dayanılarak sûfiler tarafından kadere iman ve tevekkülle ilişkilendirilmiş bir kavramdır.<sup>188</sup> Ayette dikkate alınması gereken iki unsur söz konusudur. İlki, biri Allah’tan kula diğeri ise kuldan Allah’a yönelik olmak üzere rızânın iki ciheti olduğu, diğeri ise Allah’ın rızâsının kulun rızâsından önce geldiğidir. Buna göre kulun Allah’tan razı oluşu genel itibariyle “Allah’ın hayır ve şer kabilinden takdir ettiği hiçbir şeye itiraz etmemek ve aksi yönde bir irade geliştirmemek” şeklinde izah edilmiştir.<sup>189</sup> Allah’ın rızâsı ise Hücvîrî’ye göre, kulu için sevap ve nimet murad etmesi şeklinde zuhur eder.<sup>190</sup> Rızânın söz konusu iki yönünden hareketle başka bir ifadeyle Allah’ın nimet ve ihsanına bakarak Allah’ın kulundan razı olduğu bilinebilir mi? Hücvîrî’nin “Kulun rızâsı Allah’ın rızâsına bağlıdır” ifadesinden ve Kuşeyrî’nin naklettiği “Kalbimi Allah’tan razı olmuş bulursam bilirim ki O da benden razıdır” sözünden hareketle, kişi kendisinin Allah’tan razı olduğunu öyleyse Allah’ın da kendisinden razı olduğunu iddia edebilir. Bundan sonra ise tasavvufî terbiyenin tamamlandığını ve artık mükellefiyetlerin bağlayıcılığını yitirdiğini iddia edebilirler.

Bu iddiaların bir risk unsuru sayılması, tasavvuf ehli içerisinde, tasavvufî terbiyeyi tamamladıklarını ve bunun neticesinde de mükellefiyetlerin kendilerinden sakıt olduğunu iddia eden İbâhî zümrelerin varlığı sebebiyledir.<sup>191</sup> Buna göre Muhâsibî’ye kadar rızânın, kişinin kendi gayretiyle ulaşabileceği makamların sonu sayılması ve kendilerinin Allah’tan razı olmalarının Allah’ın da kendilerinden razı olduğuna yorulması bu zümre için sapkınlıklarına mesnet teşkil etmektedir. Hücvîrî’nin anlatımından görünen odur ki bu zümre, riyâzet ve mücâhede ile rızâ makamının her iki yönüyle de kendilerinde tahakkuk ettiğini ileri sürerek, tasavvufî terbiyenin nihayetine ulaştıklarını ve bundan sonra mükellefiyetlere gerek kalmadığını ileri sürmüşlerdir.<sup>192</sup>

Tam da bu noktada Muhâsibî’nin rızâyı, riyâzet ve mücâhede ile ulaşılacak bir makam olmaktan çıkararak Allah’ın ihsan ettiği bir hâl olarak değerlendirmesi anlam kazanmakta ve ardındaki gerekçe anlaşılmalıdır. Buna göre Muhâsibî, tasavvufî terbiyede rızânın son merteye kabul edilmesinin istismar edildiğini fark ederek sûfilere bundan muhafaza için rızâdan bir sistem meydana gelemeyeceğini vurgulamıştır.<sup>193</sup> Bu noktada Hücvîrî de Muhâsibî ile aynı endişeleri taşımakta ve dolayısıyla düşüncesini bu doğrultuda uygun bulmaktadır. Rızânın, ulaşılmak istenen en son merteye olduğu fikri

<sup>187</sup> Mâide Suresi, 5/119.

<sup>188</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, s. 80; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 338; Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 404.

<sup>189</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, s. 80-81; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 338-342; Muhâsibî’nin rızâ tanımı “Hükümlerin cereyanı esnasında kalbin sükûn içerisinde olması” şeklindedir. Görüldüğü üzere Muhâsibî diğer sûfilerle benzer noktalara vurgu yapmış yalnızca tanımında yer alan ‘kalbin sükûnetinin’ kulun fiiline değil Allah’ın ihsanına dayandığını ileri sürmüştür. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 407.

<sup>190</sup> Rızâ ehline dair bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, s. 81; Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 405.

<sup>191</sup> Tasavvuf ehli içerisindeki ibâhîlerin bu yaklaşımının sebebi, şeriatın sıradan insanları bağlayan hükümler içermesi kendilerinin ise tasavvufî terbiyede ulaştıkları merteye itibariyle bu evreyi geçmiş olmalarıdır. Bkz. Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 63.

<sup>192</sup> Hâlbuki Hücvîrî, kişinin Allah’tan razı olduğunun göstergelerinden birinin ‘emirlerini eksiksiz yerine getirmek’ olduğunu ifade etmiştir.

<sup>193</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 410.

yerine, Muhâsibî'nin kabul ettiği şekilde, kulun hiçbir dahli olmayan bir hâl olması durumunda tasavvuf ehli içerisindeki İbâhîler'in *nihayet/kemâl* iddiaları asılsız kalacaktır.

Dinî ilimlerle tasavvufun irtibatı açısından rızânın hâl oluşunun gerekçesini iki husus üzerinden değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki sapkın zümrelerin mükellefiyetleri gereksiz görmeleri diğeri ise aşırılık gösteren zümrelerin genel manada her türlü kesbi gereksiz görmeleridir.

Tasavvuf ehli olduğunu iddia eden bu kimselerin mükellefiyetlerin gereksizliğini savunmaları, şeriatın koyduğu hükümlere ters düşmekte ve bütün bir tasavvufun dinî ilimler tarafından din dışı sayılmasını gerektirmektedir. Hal böyle olunca tasavvufun, şeriata bağlı bir hakikat olduğunu ortaya koymaya çalışan sûfi müelliflerin kendilerini bu oluşumdan ayıştırmaları zorunlu hale gelmiş, başka bir ifadeyle böyle bir tavrı eleştirdiklerini kesin bir dille ifade etmeleri gerekmiştir. Mükellefiyetlere dair tasavvufun asıl tavrı Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Bin yıl yaşasam amelimden zerre kadar eksiltmem"<sup>194</sup> sözüdür. Bu durumda kula düşen riyâzet ve mücâhede ile meşgul olmak ve Hakk'a giden yolda ibadet ve taati asla terk etmemektir.

Rızânın hâl oluşunu gerektiren aşırılıklar ise, içinde bulunulan durumdan razı olunduğu iddiasıyla geçim derdinin ve sıhhat arayışının gereksiz görülmesidir. Bu anlayış üzerine bir hüküm inşa etmek, ilgili ayet ve hadislere aykırı düşmektedir. Öyleyse bu durum ya tashih edilmesi gereken bir aşırılık ya da Allah'ın ihsan ettiği gelip geçici bir hâl olmalıdır. Bu sebeple Hücûvîrî rızânın hâl olması görüşüne dayanarak, Muhâsibî'nin "Rızâ, hükümlerin cereyanı esnasında kalbin sükûn içerisinde olmasıdır" ifadesindeki 'kalbin sükûnetinin' kulun kazancı değil Allah'ın ihsanı olduğunu vurgular.<sup>195</sup> Ayrıca Cüneyd-i Bağdâdî'nin rızânın devamlılığını mümkün görmeyerek böyle bir durumun ancak nefsin hevası olabileceğini ileri sürmesi de aynı gerekçeye matuftur.<sup>196</sup>

Hücûvîrî, Muhâsibî'nin rızâ düşüncesine yaptığı vurgunun gerekçelerini ortaya koyduktan sonra başka bir ifadeyle rızânın makam nevinden kabul edilmesinin muhtemel risklerine işaretten sonra, muamele bakımından Muhâsibî'nin klasik kabule aykırı olmadığını, gayesinin sûfilere söz konusu sapkınlık veya taşkınlıklara düşmekten uzaklaştırmak olduğunu ifade eder.<sup>197</sup> Bu sebeple Kuşeyrî'nin, rızânın hâl mi yoksa makam mı olduğu yönündeki ihtilafta, her hangi bir tercihe gerek olmaksızın mezc edilebileceğini ileri sürerek, rızâyı "Bidâyeti kazanılan nihayeti ihsan edilen şey"<sup>198</sup> şeklindeki tanımını benimser ve "Rızâ makamların nihayeti ve hâllerin bidayetidir" diyerek tartışmayı sonlandırır.<sup>199</sup> Muhâsibî'nin mezhebinin özünün bu olduğunu aksi halde muamelede bir farklılığın bulunmadığını söyleyen Hücûvîrî'nin, fırkaların giriş

<sup>194</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 79.

<sup>195</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 407.

<sup>196</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 410.

<sup>197</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 410.

<sup>198</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 339.

<sup>199</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 410; Afifi, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 243. Ayrıca böyle bir yorum sayesinde, rızâyı dair hem kulun mücâhedesini anlamını yitirmemiş hem de Allah'ın ihsanına bir sınırlama getirilmemiştir. Bkz. Afifi, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 244.

kısımında *lafzî/şeklî* bir ayrışma ifadesiyle kastettiği şeyin bir bakıma bu olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç itibariyle Hücûvîrî, rızânın kesbe ve ihsana taalluk eden iki yönünün bulunduğunu, Muhâsibî'nin rızânın hâl oluşuna dair görüşünün, tasavvufî terbiyede *son* fikrini ve bunun istismarını ortadan kaldırmaya dayandığını vurgular. Aynı zamanda Hücûvîrî'nin, rızânın bidayetinin kesp, nihayetinin ise mevhibe kabilinden olduğunu ortaya koyarak meseleyi dinî ilimlerin kabulüne yaklaştırdığı da söylenebilir. Böylece Ehl-i sünnet düşüncesine uygun olarak hem mücâhede anlamını yitirmemiş ve hem de Allah'ın kudreti sınırlandırılmamıştır.

### 1.4.3. Dinî İlimlerle Uzlaşıda *Sahv* Düşüncesinin Rolü

Sahv ve sekr düşüncesi tasavvufu şekillendiren iki ana kavramdır. Diğer bütün meselelerin temelini teşkil eden ve hangi yönden ele alınması gerektiğini belirleyen bir kapsayıcılığa sahiptir. Hücûvîrî'nin fırka tasnifinde sahv düşüncesini Cüneyd-i Bağdâdî, sekri ise Bayezîd-i Bistâmî temsil etmektedir. Kaldı ki Hücûvîrî'nin tasnifinden bağımsız olarak da tasavvuf tarihi içerisinde bu iki kavram Cüneyd ve Bayezîd'e atfedilmektedir. Bu manada ele aldığımız süreçte Cüneyd'in etkisi ve konumu, uzlaş ve sınırların muhafazası göz önünde bulundurulduğunda Hücûvîrî'ye göre asıl olan *sahv* düşüncesidir. Çünkü sahv temel karakteristiği itibariyle aklın *yakaza* (uyanıklık) halinde olmasını ve buna bağlı olarak mükellefiyetlerin her daim sabit kalmasını ifade eder. Sekr ise *sarhoşluk* anlamına gelir.<sup>200</sup>

Sekr ve sahv haliyle beraber değerlendirilmesi gereken konuların başında *şatah* olgusu gelmektedir. Gerek tasavvuf ehli içerisinde gerekse din ilimleriyle tasavvuf arasında tartışmalı bir konu olan bu kavram en genel anlamda, sekr halinin sarhoşluğu içerisinde zahiren bakıldığında şeriata muhalif gibi duran izahı zor ifadeler karşılık kullanılmaktadır.<sup>201</sup> Bu ifadeler karşısında gereken tavrı ise Sünnî tasavvufun kurucusu Cüneyd-i Bağdâdî belirlemiştir. Cüneyd'e göre bu tarz söylemler, sülûkun bidayetine işaret eden ve ancak ehli tarafından anlaşılacak arızî ifadelerdir.

Bundan sonra kendilerine kadarki tasavvufî birikimi yorumlayan Serrâc, Kelâbâzî, Mekkî, Kuşeyrî ve Hücûvîrî gibi Cüneyd-i Bağdâdî'nin yolundan giden sûfî müelliflerin *iddia* içeren ifadelerle yaklaşımları da bu şekilde olmuştur. Bu meseleyi *şatah* kavramını merkeze alarak ele alan tek tedvin dönemi müellifi diyebileceğimiz Serrâc'a baktığımızda, bu tarz söylemlerin bidayet hâline işaret ettiği, kemâl ehli için nadiren vukua geldiği şeklindeki kanaati, Cüneyd'i takip ettiğinin açık delilidir. Buna bağlı olarak Serrâc'a göre sekr hâli tasavvufî terbiyenin devam ettiği sürece ait arızî bir durumken, bu

<sup>200</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Kabalcı Yay., 2012, s. 305, 310-311; Muhtelif yönlerden sahv ve sekr karşılaştırması ve meselenin ayrıntıları için bkz. Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 414-418; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 248-252.

<sup>201</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 422; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Kahire, Dârü'l-Fazîle, ty., s. 109; Uludağ, "Şathiye", *DİA*, XXXVIII, 370-371; a. mlf., *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 327-328; Şatah kavramının analizi ve tasavvuf düşüncesindeki yeri noktasında bkz. Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu: Şariat-Hakikat İlişkisi*, Bursa, Emin Yay., 2015, s. 213-229; Başer, *Şariat ve Hakikat*, s. 245-260; Yasemin Köle, "İlk Dönem Tasavvufunda Şathiye", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2014).



hâlin temkin ve sükûnete ulaşmış üst mertebesi ise sahvıdır.<sup>202</sup> Yanı sıra tasavvuf içerisinde de tartışma konusu olan şatah türü ifadelerle karşı söz sahibi olan otoritenin ve gerekli hükmü verme yetkisinin yalnızca tasavvuf ilmine ait olduğunu da vurgular. Tasavvufun kendi otorite alanı içerisinde her şeyin bir izahının olduğuna işaret ederek işin aslını bilmeksizin ileri sürülen tenkitleri şiddetle eleştirir. Tasavvufun kendi iç eleştiri mekanizması geliştirdiğini ve sınırların ihlali durumundan ilk müdahalenin zaten sûfiler tarafından geliştirildiğini vurgular. Bu durum asıl itibariyle tedvin sürecinde problem olarak karşımıza çıkar. Kaldı ki dinî ilimlerle uzlaşımın kurulmaya çalışıldığı tedvin sürecinde elbette sekrin/şathın arızı bir durum olduğu ve dikkate alınmaması gerektiği açık bir dille ortaya konulacaktır.

Serrâc için bu tarz ifadeler, içerisinde hikmet barındıran ve bilgideki derecelere işaret eden sözlerdir. Hz. Musa ve Hızır kıssasında olduğu gibi, zahirde anlaşılması güç duran bu ifadelerin ardında, yalnızca sahibinin anlayabileceği bir ilim mevcuttur.<sup>203</sup> Bu sebeple zahirine göre hüküm vermeyi sakıncalı kılan iki durum söz konusudur. İlki bu ifadelerin söylediği iddia edilen kişiye aidiyetinin kesin olmayışıdır.<sup>204</sup> Sûfî olduklarını iddia eden kimselerin dilinde yaygınlık kazanmış ve aralarında benzerlik kurularak sekr ehlinin söylemlerinden olduğu ve bu konuda onlara tabi olduklarını ileri sürmüş olabilirler. Diğer ise bidayete işaret eden ve sülûkun henüz tamamlanmadığını gösteren bir anlamı olmasıdır.<sup>205</sup>

Hücvîrî'nin Serrâc'ın şatah konusundaki görüşünü benimsediği, Hallâc ile ilgili şu ifadelerinden anlaşılmaktadır:

Usûl ehlinde bazı kimseler, Hallâc'ın ittihad ve imtizaç manasına gelen sözlerine itirazda bulunarak Hallâc'ı reddetmişlerdir. Bu onun hakkında mübalağalı tavır ve aşağılama, mana hakkında olmayıp ibareye dairdir. Kaldı ki mağlup olan kimsenin ibareye hâkimiyeti söz konusu değildir ki hâlin galebesi esnasında ibaresi doğru düzgün olsun. Yanı sıra ibarenin manasının müşkil olması da caizdir. Bunun üzerine kastedilen manayı anlayamayanlara vehimleri bir suret tasvir etmiş ve onu inkâr etmişlerdir. Hal böyle olunca onların inkârları kendilerinedir/anladıklarına kastedilen manaya değil.<sup>206</sup>

Bu durumda Hücvîrî, ehli olmayanların bu tür ifadelerin ibarelerini manaları zannederek hataya düşeceklerine işaret eder ve bu sebeple bu tarz söylemlerinin çokluğu sebebiyle müridleri Hallâc'a tabi olmaktan sakındırır. Israrla Hallâc'ı takip edenleri de sapkın zümre sayar.<sup>207</sup>

Kelâbâzî sahv-sekr konusunda 'eşyanın arasındaki farkı görme' meselesini merkeze alır. Buna göre sekr ehli en genel anlamda haz-elem ayrımını yapamaz ve bu sebeple bilinçsizce şeriata muhalif fiiller işleyebilir. Bundan sonra ise sahv hâli gelir. Kişi artık âlemi idrake başlar ve iyi-kötü karşısında tercihte bulunur. Bu sebeple sahv sekirden daha

<sup>202</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 453-454.

<sup>203</sup> Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 455; Konuya dair değerlendirmeler için bkz. Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 114.

<sup>204</sup> Bayezîd'in bu tarz bir sözü üzerinden Serrâc'ın İbn Sâlim'e itirazı ve sözün Bayezîd'e aidiyetine dair yaptığı araştırma için bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 472.

<sup>205</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 453-454.

<sup>206</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 364; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 214-215.

<sup>207</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 364; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s.

mükemmeldir.<sup>208</sup> Çünkü kişinin idraki, iradesi, tercihi onun için bir noksanlık ifade etmez. Başka bir ifadeyle Hakk'la arasında bir perde teşkil etmez. Aksine bunları Hakk'ın iradesine muvafık hale getirmesi hem zâhiren hem de bâtinîni kişiyi daha mükemmel bir hale getirir. Aynı zamanda bu durum mükellefiyetlerin sabit kalması için de daha uygundur. Sekr konusunda temyiz gücünün ortadan kalkmasına dikkat çeken Kelâbâzî, bunun gelip geçici arızî bir durum olduğunu ve ardından asıl olan sahv hâlinin geldiğini ifade eder. Genel kanaatten ayrı olarak “Senin iki hâlin benim de hâlim oldu ben onun ikisi arasında gidip gelmekteyim” diyerek sekr-sahv arasında, kişiyi etkisi altına alan bir döngünün varlığından bahseder.<sup>209</sup>

Sahv ve sekri özellikle gaybet kavramıyla ilişkili izah eden Kuşeyrî, sahvı gaybetin nihayeti, sekri ise gaybetin bidayeti şeklinde ifade eder ve gaybeti en genel manada “Maddî dünya ile irtibatın kesilmesi” olarak tanımlar.<sup>210</sup> Gaybetle bağlantılı olarak farklı sekr derecelerinden bahseden Kuşeyrî, sahvın sekre göre değerlendirilmesi gerektiğini vurgulayarak sahv hâlinde Hak ile olanın sekr hâlinde muhafaza edileceğini ileri sürer. Sekr ehli hâliyle meşgul, sahv ehli ise ilimle meşguldür. Bu sebeple biri idrak gücünü kullanarak diğeri ise Hak tarafından muhafaza ile şeriatı muhalefet etmekten sakınır.<sup>211</sup> Özellikle Kuşeyrî’de dikkat çeken *muhafaza* düşüncesi, sekirin mükellefiyetleri yerine getirmeyi engelleyen dolayısıyla da hataya düşmeye sebep olan sarhoşluğuna atıftır. Sûfîlerin ileri gelenlerinden bu hâl üzere olduğu bilinen kimselerin şeriatı muhalefet etmeleri düşünülemez. Kaldı ki tasavvuf dışına atılmaları da söz konusu olamayacağı için her durumda şeriat sınırları içerisinde kalınması gerektiğini *muhafaza* kavramıyla vurgulamak istemiştir.

Şatah konusunda olduğu gibi, başta Bayezîd ve Hallâc olmak üzere sekr ehline karşı Cüneyd’in tavrı belirleyici olmuştur. Buna göre Cüneyd Bayezîd’in anlaşılması zor ifadelerini izaha çalışmış ve bu sözlerinin tasavvufî terbiyesinin bidayetine ait olduğunu, kemâl hâline ilişkin bir bilginin bulunmadığını ileri sürmüştür.<sup>212</sup> Bayezîd’in devamı niteliğinde Hallâc’ı ise bu hâl içerisinde sermest bulmuş ve Hallâc kendisine mürîd olmak için geldiğinde “Bana mürîd olabilmek için ayık olman gerek” diyerek iddialarında ve tavırlarında hataya düştüğünü kesin bir dille kendisine ifade etmiştir.<sup>213</sup> Bundan sonra Hücvîrî’nin aksi yönde bir tavır sergilemesi düşünülemez.

Hücvîrî sekr-sahv konusunu, bu iki meşrebin takipçileri ve sekr ehlinin irşad salahiyeti bağlamında ele almıştır. Bunun sebebi makbul fırkaları kendilerine nispet ettiği şahsiyetlerin, asıl itibarıyla her biri ayrı bir yönü öne çıkararak tasavvufî terbiye veren imamlar olmasıdır. Aksi halde irşad salahiyeti bulunmayan kimselerin talebe ve takipçilerinin olamayacağını vurgulayan Hücvîrî, böyle bir durumda söz konusu şahsiyetlerin sapkın zümreler tarafından istismar edildiğini savunmuştur. Bu anlamda

<sup>208</sup> Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 135-136.

<sup>209</sup> Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 136.

<sup>210</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 153.

<sup>211</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 153-154.

<sup>212</sup> Cüneyd-i Bağdâdî’nin Bayezîd’in şatahâtına getirdiği izahlara dair örnekler için bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, s. 459-469.

<sup>213</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 419.

müridleri özellikle Hallâc'ı takip etmemeleri konusunda uyarılmış ve Bayezîd'in ise yolunun risklerine işaret etmiştir:

Aziz ve Celil olan Hakk'ın galebesi ve muhabbetinin sekri/sevgisinin sarhoşluğu, insanoğlunun iradesi ve çabası ile kazandıkları cinsinden değildir. İktisap dairesinin dışında kalan şeye davet etmek bâtıldır. Orada taklit de imkânsızdır. Şüphesiz ki, sekr sâhînin (ayığın) sıfatı olamaz. İnsanoğlu sekri kendisine celp etme gücüne sahip değildir. Sekrân aslında mağlup olan kişidir. Halkla ilgilenmediği için onları mükellef tutacak sıfatlar da ortaya koyamaz.<sup>214</sup>

Bayezîd ile ilgili söylediği bu sözler, Hücvîrî'nin sekr ve sekrâna dair düşüncelerinin neredeyse tamamını özetler niteliktedir. Buna göre muhabbetle ilgili olarak neşet eden sekr ve galebe halleri, kişinin iradesinin dışında gelişen durumlardır. Bu durum sekr ehlinin buradan bir sistem kurmasını ve önderlik yaparak takipçilerini irşad etmesini imkânsız hale getirir. Yanı sıra sekr hâlinde kişinin iradesi kendi kontrolünden çıktığı için mağlup olması onu insanlardan müstağni hale getirmiştir. Sekr ve sekrânın durumunu izahtan sonra Hücvîrî, taklit meselesine dikkat çeker. Sekr ehlini tasavvuf düşüncesi içerisinde bir yere yerleştirmek mümkün olsa da bu konuda mukallit için hiçbir gerekçeyi kabul etmez. Aksine onları, sahte mukallitler olarak değerlendirir.

Yine bu pasajdan anlaşılacağı üzere Hücvîrî'nin Bayezîd'i fırkaların imamlarından biri olarak ele alması *tedbiri* ifade edebilmek içindir denilebilir. Başka bir ifadeyle mübtedîlerin Bayezîd'e intisapta dikkatli olmalarını sağlamaya çalışmıştır. Bu sebeple Hücvîrî, tasavvufi hâllerin sarhoşluğundan kurtulamamış sermest bir halde olan Hallâc'ın imametini kesinlikle karşı çıkarken Bayezîd hakkında risk unsurlarına dikkat çekmektedir.<sup>215</sup> Çünkü şatah türü ifadeler ehli olmayanın elinde istismar edilebilir ve dinî ilimlere karşı bunların izahını yapmak zorlaşır. Bu sebeple iki taraftaki mücadeleyi sonlandırmak adına Hücvîrî irşadın sahv ehli tarafından yapılması gerektiğini zorunlu görür. Çünkü sahv yolu riyâzet ve mücâhedeye dayanan bir ahlaklanma yoludur. Burada taşkınlıklar değil ahlaklanma dikkat çeker.<sup>216</sup> Fakihlerin, kelâmcıların eleştirilerinden uzak, Kur'an ve sünnete uygun olan böyle olmasıdır. İbâhîlerle mücadelenin son derece önem arz ettiği bu süreçte her bir iddia/şatah onların sapkınlıklarına kapı aralamaktadır.

Sekr ehli mağlup kimseler oldukları için onlar galebe ile hareket etmektedirler. İdrak gücünün zayıfladığı bu süreçte irşad vazifesinden bahsedilemez. Ayrıca mağlubiyet kişinin kalbine gelene dayandığı için sahv ehli bu konuda asıl olanın gelene kıymet vermemek olduğunu ısrarla vurgulamıştır. Çünkü bu değer kişiyi vazifelerinden ve

<sup>214</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 413; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 248.

<sup>215</sup> Bu anlamda Abdurrahmân Câmî, tasavvuf ehlinin vâsıl-sâlik-mukîm olmak üzere üç tabakadan oluştuğunu, bunlardan vâsıl olanların ise bir kısmına irşad vazifesi verilirken diğerlerine verilmediğinden bahseder. Bunun gerekçesi ise cem hâlini yaşadıkdan sonra fark hâline, fenâyı yaşadıkdan sonra ise bekâyâ çıkamamış olmalarıdır. Bu durum, Hücvîrî'nin sekr-sahv hâlleri arasında yaptığı gerekçeledirmenin farklı kavramlarla ancak aynı gayeye işaret eden halidir. Nitekim kişi cem ve fenâ hâllerinin galebesinden kurtulamamış ve bu sebeple de halkı terbiye etmesine/irşad izin verilmemiştir. Bkz. Abdurrahmân Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*, Kahire, el-Ezherü'ş-Şerife, s. 15-16.

<sup>216</sup> Sahv düşüncesindeki mükellefiyetlerde tavizsizlik vurgusu, sekr ehlinin mükellefiyetlere önem vermedikleri anlamına gelmez. Burada ifade edilmek istenen, galebe halinin kişiye hâkim olması onun kendisinden geçmesine ve farkında olmadan aksaklıklara sebebiyet vermesidir. Aksi takdirde sekr ehli ile ibâhîleri birbirinden ayırmak mümkün olmazdı.

cehdinden men edebilecek ve yanlış düşüncelere sevk edebilecek bir olgudur. Bu sebeple sahv ehli ilhama da kıymet vermemiş ve bütün dikkatlerini mükellefiyetleri hakkıyla edaya yöneltmiştir. Hücvîrî ilk nesilde Bayezîd, ardından Hallâc ve yolundan gelenlerin imam olamayacaklarını vurgulamıştır. Onların yaşadıkları kendilerini bağlayan özel durumlardır. Bunlarla bir sistem kurularak imamlık/irşad vazifesi yürütülemez.<sup>217</sup> Buna göre irşad vazifesini ancak sahv ehli üstlenebilir. Çünkü onların bilgisi hakkında şüphe bulunmayan Kur'ân ve sünnet ile sınırlıdır.<sup>218</sup> Böyle olduğu takdirde dinî ilimler tarafından imamlık vasfını üstlenmiş olmaları eleştiriye sebebiyet vermeyecektir.

Sonuç itibariyle Hücvîrî'nin sekr-sahv ve Bayezîd-Cüneyd üzerinden ortaya koymaya çalıştığı, bir sistem olarak Sünnî tasavvufun ancak sahv üzere kurulabileceği, sekrin kişileri bağlayan arazi durumlar olduğudur. Hallâc'a saygı duyduğunu, ancak takip edilmemesi gerektiğini Bayezîd'in ise makbul fırkaların kurucularından olmasına rağmen dikkatle yaklaşılması gereken bir yönünün olduğunu vurgulaması da bu gayeye matuftur. Sahv asıl kabul edildikten sonra sekrin tartışmaya sebebiyet veren ve açıklanması zor yönleri tasavvufun geneli itibariyle birer istisnai durum haline gelecektir. Başka bir ifadeyle gerek İbâhîlerin tasavvufu istismarı gerekse din ilimlerinin ilgili konular üzerinden tenkidi bir bakıma engellenmiştir diyebiliriz.

#### 1.4.4. Nefis Terbiyesi Bağlamında Nedenselliğin Reddi

Bilindiği gibi kişinin tasavvufî terbiyede ahlâkî değişim yaşaması için nefsiyle mücâhede halinde olması gerekli görülmüştür. Bu noktada sûfî imamlardan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), tasavvuf düşüncesini *mücâhede* kavramı üzerinden şekillendirmiş, ancak eleştirilere de muhatap olmuştur. Hücvîrî'ye göre bunun sebebi, Sehl'in mücâhede hususunda çok aşırıya gitmiş olmasıdır.<sup>219</sup> Şöyle ki Sehl, mücâhede müşâhedenin illeti sayarak ahlakta bir nedensellik düşüncesinin meydana gelmesine zemin hazırlamıştır. Böyle bir kabul ise mücâhadeyi gerekli gören ancak neticesinin mücâhedeyle bağlı olmadığını düşünen sûfiler arasında aykırı bir düşünce olarak mülahaza edilmiştir. Çünkü genel kabule göre diğer sûfiler Allah'a vuslatın bir illet ve sebebinin olmadığını, Allah'a ulaşmanın/müşâhede ancak Allah'ın fazl ve lütfuyla mümkün olduğunu vurgulamışlardır.<sup>220</sup>

Aynı zamanda mücâhedenin kulun fiili, müşâhedenin ise Allah'ın lütfu olduğu düşünüldüğünde, kul fiiliyle bunu zorunlu olarak elde etmiş sayılır. Bu durumda kulun kurtuluşunun illeti, kendi fiili olan mücâhede sayılmakta ve Allah'ın iradesi arka planda kalmaktadır. Bu durum ise mutlak kudret anlayışının benimsendiği Ehl-i sünnet düşüncesine ve bu düşünce ekseninde şekillenmeye çalışan Sünnî tasavvufa uygun düşmemektedir. Diğer yandan Mutezile'nin vaad-vaid ilkesiyle ve felsefî ahlakın

<sup>217</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 418.

<sup>218</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 80.

<sup>219</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 432; Sehl et-Tüsterî'nin nefis terbiyesi konusundaki tavrının ayrıntıları için bkz. Tuğba Başer, "Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) Tasavvuf Anlayışı", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yalova, 2017), s. 65-73; Bu tartışmadan bağımsız olarak Tüsterî'nin tasavvuf anlayışı için bkz. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 47-55.

<sup>220</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 432.

nedenselliğiyle uyum arz eder. Hücvîrî de Sehl'i bu noktadan hareketle eleştirir. Çünkü tedvin dönemi müellifleri, tasavvufu bütün risk unsurlarından uzaklaştırmayı gaye edinmişlerdir. Daha önce rızâ kavramının hâl-makam oluşu tartışmasında, ibâhî temayülleri engelleme gayreti ile buradaki mücâhede eleştirisi aynı endişenin ürünüdür. Asıl itibariyle İbâhî zümrelerin mükellefiyetleri gereksiz görmelerine karşı mücâhedeye son derece vurgu yapan Sehl, başka bir açıdan nedenselliğin kabulü riskini meydana getirmiştir.

Şunu da söylemek gerekir ki tasavvufun riyâzet ve mücâhedeye dayanan bir ahlaklanmadan ibaret olduğunu söyledikten sonra mücâhedenin Allah'a ulaşmanın bir illeti olamayacağını söylemek oldukça zor gözükmektedir. Bunun nedeni, konuya dair delillerin neredeyse tamamının Sehl'in düşüncesini yani ahlaki nedenselliği destekler nitelikte oluşudur.<sup>221</sup> Bunun en açık örneği "*Uğrumuzda mücâhede edenleri, yollarımıza ulaştırırız*" ayetidir.<sup>222</sup> Bunun yanı sıra mücâhedeyi gerekli görmekle birlikte müşâhedeye illet saymayan sûfiler, aynı ayeti takdim-tehir üzerinden okumuşlardır. Buna göre ayet "Yollarımıza ulaştırdıklarımız, uğrumuzda mücâhede etmişlerdir" haline gelmektedir.<sup>223</sup>

Sonuç itibariyle Hücvîrî, nedenselliğin Sehl'in düşünce sistemi içerisinde tasavvufa girişini engellemek için, sonrasında bir lafız münakaşası saydığı Sehl'in yaklaşımını çeşitli yönlerden eleştirmeyi gerekli görmüştür. Diğer yandan Hücvîrî Sehl'in mücâhedeyi, müşâhedenin illeti saymasının aslında lafzî bir farklılıktan ileri geldiğini, aksi halde kendisinin Allah'ın inayetini yok saymış olmadığını belirtmesi, bu düşüncenin takipçileri tarafından yanlış değerlendirildiğini göstermektedir diyebiliriz. Bu sebeple sanki Sehl'i salt bir nedensellik savunucusu sayarak eleştirmiştir. Bir bakıma onun düşüncesinin risk teşkil eden yanını öne çıkararak buna karşı tutumun nasıl olması gerektiğini ortaya koymuştur.

---

<sup>221</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 432.

<sup>222</sup> Ankebût, 29/69

<sup>223</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 434.



**İKİNCİ BÖLÜM:**  
**HÜCVÎRÎ'NİN YAKLAŞIMINDA BİR DİN İLMİ OLARAK TASAVVUF**

## 2.1. Bilginin İspatı ve Sofistlerden Ayrışma

Hücvîrî, kendisinden önceki tedvin dönemi müelliflerinin eserlerinde rastlanmayan *isbâtü'l-ilm* (bilginin ispatı) bahsini, eserin temel meselelerinden biri olarak en başta ele almıştır.<sup>224</sup> İki kısma ayırabileceğimiz bu bölümde Hücvîrî ilk olarak bilginin değerinden ve farklı tasniflerle ilim çeşitlerinden bahseder. Bu kısım bir bakıma bilginin değerine ilişkin tashih edilmesi gereken görüşlerin değerlendirildiği ve çözülmeye çalışıldığı yerdir. Sonrasında ise konunun tasavvufun tedvin dönemi için taşıdığı anlamı ve buna bağlı olarak Hücvîrî'nin eserine bu konuyla başlamasının gerekçesini ifade eden *sofistleri* ele aldığı kısım gelmektedir. Bu kısımda ise tasavvuf için yanlış bir kanaatin doğmasına sebep olan sofistlerin tanıtımını ve onlara karşı sûflerin tavrını ortaya koymayı amaçlar.

Öncelikle Hücvîrî'nin bilginin değeri ve türlerine ilişkin görüşleri şeriat-hakikat ilişkisini tanzim eden tarzda ve ilmin değerine yönelik yanlış ve aşırı kanaatlerin izalesi yönündedir. Hücvîrî ilmin terkinin ya da ilimsiz amelin olabileceği yönündeki yanlış kanaate karşı ilmin farz kılınan ölçüsünü verir. Buna göre mükellefiyetleri doğru bir şekilde yerine getirmeyi sağlayacak kadar ilim tahsili herkese farzdır.<sup>225</sup> Bu durumda ilmi terk ya da ilimsiz amelin olabileceğini iddia hiçbir asla dayanmamaktadır. Hatta dinin koyduğu nizama aykırı düşer. Yanı sıra Hz. Peygamber'in hadisi üzerinden faydasız ilim eleştirisi de yapan Hücvîrî, ilmin kişiye kazandırdığı bir ahlakın olması gerektiğini vurgular.

Hücvîrî'nin ilimler tasnifi ilimleri en genel anlamda Allah'ın ilmi ve kulların ilmi şeklinde ikili taksimden sonra insanların ilminin her birinin zâhir ve bâtın yönleri olan usul ve fûrudan müteşekkil olduğu yönündedir. Usul ilminin zâhiri şeriat, bâtını ise hakikat, fûru ilminin zâhiri muamelat, bâtını ise sahih niyettir. Bu tasnife göre şeriat-hakikat, aralarında uyum bulunan birbirini tamamlayıcı iki unsurdur. Hakikat ilminin esası, Allah'ın birliğini, sıfatlarını ve fiillerini bilmek. Şeriatın esası ise Kur'ân, sünnet ve icmadır.<sup>226</sup> Görüldüğü gibi bu konular kelâm ilminin meselelerini teşkil etse de Hücvîrî, ilimlerin tedvin sürecinde tasavvufun henüz kendisini ilim olarak ortaya koymadığı ve zühd anlayışının da yalnızca ahlâkî yozlaşmaların üzerinde durduğu için, aslında tasavvuf ilminin de alanına dâhil olan bu konuların diğer ilimler tarafından sahiplenildiğini vurgulamak istemiştir. Bu anlamda selef otoritesini ifade eden icma'nın, Hücvîrî'nin oldukça hacimli olan tabakât bölümüne denk geldiği söylenebilir. Daha doğru bir ifadeyle Hücvîrî, ayet ve hadislerin yanı sıra icmanın tasavvufun da kaynakları arasında yer aldığını tabakât kısmıyla ortaya koymuştur denilebilir.

<sup>224</sup> Diğer müellifler Hücvîrî gibi müstakil olarak *isbâtü'l-ilm* bahsini ele almamış olsalar da aynı görüşü paylaştıkları kesindir. Ele almayı şerhlerinin sebebi ise aslen kelâmın konusu olan bu meselenin kelâm ilmine tabi olduktan sonra zaten kabul edilmiş olmasıdır.

<sup>225</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 203; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 77.

<sup>226</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 206-211; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 79-83; Hücvîrî'nin Muhammed b. Fazl el-Belhî'den naklettiği, *minallah*, *maallah*, *billah* şeklinde bir taksim daha mevcuttur. *Billah* Allah'ın kendini tanıtmayı hidayeti hakikat/marifet, *minallah* şeriat/teklif, *maallah* seyrü sülûktaki makamlar ilmine karşılık gelmektedir. Buna göre sırasıyla bu ilimler hakikat, şeriat ve tarikattir. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 210-211; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 82-83.



İsbâtü'l-ilm konusunun tasavvuf için taşıdığı değere ve bizatihi tasavvufun konusu olmayan bu meseleyi Hücûvîrî'nin öncelikli ve önemli bir yere yerleştirmesinin gerekçesine gelinecek olursa bu, tasavvuf ile sofist düşüncenin benzerliği yönündeki eleştirilerdir. Buna sebebiyet veren iki yaklaşımdan bahsedilebilir; ilki gerçek anlamda sofistlerden etkilenen ve onlar gibi davranan sapkın sûfiler diğeri züht anlayışındaki aşırılıklardan biri olan ilmin değersiz görülmesi meselesi.

Öncelikle “Bilgi mümkün müdür değil midir?” şeklindeki genel tartışmada bilginin ispatını kabul etmek, “*Hakâikü'l-eşyâ sâbitetün ve'l-ilmü bihâ mütehakkikun hilâfen li sufistâiyye*” (Sofistlerin iddia ettiği aksine, hakikat sabittir ve bunu bilmek mümkündür)<sup>227</sup> önermesini kabul etmek demektir.<sup>228</sup> Bu önermenin tam aksini kuran ve kabul edenler ise bütün ilim çevrelerinin mücadele ettiği ve Hücûvîrî'nin “mülhid bir zümre” saydığı *sofistler*dir. Sofist düşünceye göre insanın herhangi bir konuda gerçek ve nesnel bilgiye ulaşması, gerçek bilgi-*hakikat* olmadığı için mümkün değildir.<sup>229</sup> Bu kabulden yola çıkarak sofistler, göreceliliği ve hiçbir konuda kesin hüküm verilemeyeceğini savunmuşlardı. Hücûvîrî'nin sofistlerin bu iddiasına cevabı “Onlara deriz ki sizin bu iddianız doğru mudur, doğrudur derlerse, işte bir şeyin doğruluğunu kabul ettiniz o halde doğru bilgi mümkün değildir iddianız geçersiz oldu. Şayet iddialarının batıl olduğunu söylerlerse hiçbir anlamı ve değeri olmayan şeylerin peşinde koştuklarını gösterir” şeklindeki o meşhur argümandır.<sup>230</sup> Öte yandan yukarıdaki itikadi söylemde yer alan *mütehakkikun* kelimesi ‘kendisinde tahakkuk eden kimse’ anlamında, ilmi elde etmiş kişiye işaret etmektedir. Daha doğru ifadeyle her zaman, mekân ve şahıslar için geçerli nesnel bir hakikatin varlığı, onu elde eden yani bilen birileri olduğu için sabittir. Bu noktada kendisini *dinî ilim* olarak vaz etmeye çalışan tasavvufun ilmin varlığını ve bilinebilirliğini kabul etmesi ve bunu temel düşünce olarak yerleştirmesi kaçınılmazdı. Çünkü bilginin imkânını reddetmek sadece ilimle ilgili bir kabul olmayıp, nesnel bir ahlak kaidesi olmadığını ve buna bağlı olarak da ahlaklanmayı imkânsız görmek demektir.<sup>231</sup> Kaldı ki bilginin imkânını sorgulayan ya da yok sayan bir ilimden söz edilemeyeceği gibi dinî ilimler arasında kendisini *ahlak* alanını sahiplenmiş bir ilim sayan tasavvufun ahlaklanmanın imkânsızlığını düşünmesi ciddi bir çelişki olurdu. Dolayısıyla bilginin imkânını kabul etmek, tasavvufun alanı ve yöntemi belli bir ilim olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu sebeple Hücûvîrî'nin din ilmi olmanın gereğinin,

<sup>227</sup> Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İstanbul, İrşad Yay., 2001, s. 222-225; Fatma AYGÜN, "Eşyânın Hakikâti Sabittir" İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofestâiyye Eleştirisi, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 2, 2015, Sayfa: 827-839; Sofist eleştirisi tasavvufî metinlere Hücûvîrî vasıtasıyla girmiş gözükse de, bu akide cümlesinden, dinî düşüncede yeni tartışılan bir konu olmadığı anlaşılmaktadır. Buradan hareketle Hücûvîrî'nin sofistlere yönelik eleştirisinin kelâm literatürünün bir devamı olduğu, başka bir ifadeyle kelâm ilminden aşına olduğumuz sofist eleştirisinin daha sonra sûfiler tarafından sürdürüldüğü, Hücûvîrî'nin de buna bir örnek teşkil ettiği söylenebilir.

<sup>228</sup> Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, s. 15.

<sup>229</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 209; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 81.

<sup>230</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 209; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 81.

<sup>231</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 149.

sofistlerin düşüncesini reddetmek olduğunu ispata çalışması özelde *ahlaklanmanın imkânı* savunusuna dönüşür.

Hücvîrî'nin eserinde sofistlere yer vermesi ve sapkın düşüncelerini ortaya koyarak eleştirmesi, belli bölgelerde sûfilerin sofistlerden etkilenmiş ve tasavvufun sofistlikle eş değer görülmüş olmasındandır.<sup>232</sup> Bizzat sûfilerin içerisinde sofist düşünceye yakın duran bu kimseler, “Hiçbir şeyi doğru olarak bilmek mümkün değildir o zaman ilmi terk bizim için daha uygundur” demişlerdir.<sup>233</sup> Dinin koyduğu bütün hükmü geçersiz hale getiren bu düşünce, ayet ve hadisin gerçek manasının anlaşılmayacağından, bunlara dayanılarak bir hüküm ihdas edilemeyeceğini savunmaya kadar gitmektedir. Böylece görecelilik, *doğruyanlı* hükmünü daha doğru bir ifadeyle dinin varlığını etkisiz hale getirmektedir. Bu yönüyle de bütün dinî ilimler yersiz işlerle uğraşan atıl alanlar haline gelmiştir. Bütün din ilimleri sofist düşüncenin görecelilik iddiasıyla mücadele ederken<sup>234</sup> ve eşyanın hakikatının olduğunu ve bunun bilinebileceğini ortaya koymaya çalışırken sûfiler arasında sofist düşünceyi savunanların olması kabul edilemez bir durumdur. Hücvîrî bunu içerden bir gözle fark etmiş ve gelecek eleştirilerden önce davranarak zaten sûfilerin de bunları reddettiğini vurgulamıştır. Böylece Hücvîrî sûfilerin bilginin imkânına dair tavrını ortaya koymaya çalışmış, sofistleri ve onlara benzeyen sahte sûfileri ise sert bir dille eleştirerek bilginin varlığını ve bilinebileceğini kabul eden tasavvufun ilimler arasında yer alması gerekliliğini vurgulamak istemiştir.

Benzerliğin bir diğer nedeni ise sûfilerin bilginin değerine yönelik eleştirileridir. Bu noktada sofistlerle benzeşmeyi ortadan kaldıracak ve ayırışmayı sağlayacak olan, sûfilerin ilmi eleştirirken kastettikleri asıl gayenin ne olduğunu tespittir. O da ilmin değersizliğini değil, tek başına hakikate ulaştırmadaki *yetersizliğini* vurgulamaktı. Böylece sûfiler ilk kez İslâm toplumunda ‘bilginin yetersizliği’ meselesini gündeme getirmişti. Aslında bu eleştiri, yukarıda Hücvîrî'nin ilimler tasnifinde bahsettiği, birbirinden ayrı düşünülmesi mümkün olmayan zâhir-bâtın ilimlerinin birbirinden ayrıştırılmasının eleştirisiydi. Artık ilimler sadece zâhirden ibaret hale gelmiş, teorik tartışmalarla uğraşırken ilimle amel boyutu ikinci planda kalmıştı.<sup>235</sup> Burada asıl mesele, amelin ilimden daha değerli olduğunu savunmak değil, ilim biriktirmenin yerine az bir ilimle dahi amel etmek gerektirdiğini vurgulamaktı. Kaldı ki ne ilim amelden ne de amel ilimden üstün değildir. Hücvîrî bu tarz bir üstünlük iddiasında olanları şiddetle eleştirmiş, ilimsiz amelin amel olamayacağı gibi amelsiz ilmin de ilim olamayacağını savunmuştur. Tek başına bilgi ya da tek başına amel eksik olmakla birlikte ille de tek başına olacaksa o zaman dinî düşüncedeki “Hakikat sabittir, bilgi mümkündür” önermesine dayanmak gerektiği için bilgi amelden üstündür diyecek ve hatta bu konuda ilim gibi bir derecenin olmadığını dile getirmekten de çekinmeyecektir.<sup>236</sup> Buna mukabil ameli ilimden üstün tutanların ilmin

<sup>232</sup> Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 110.

<sup>233</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 209; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 81.

<sup>234</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 210; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 82.

<sup>235</sup> Demirli, *Sadreddin Konevî*, s. 52.

<sup>236</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 205; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 78; Muhâsibî'nin bir sözünü açıklarken Hücvîrî “Hakikatte ilim amelden daha üstündür. Çünkü Allah'ı tanımak ilim ile mümkün olur, amelle tanımak mümkün olmaz. Eğer ilimsiz bir amelle O'na giden ve ulaşan bir yol olsaydı, çok çaba

hakikatine nail olamamış kimseler olduğunu ve ilimle amele güç yetiremedikleri için böyle bir tutum içerisinde olduklarını savunur.<sup>237</sup> Çünkü Bayezîd'in, kendisine en ağır gelen şeyin bildiğini uygulamak olduğunu ifade etmesinden anlaşıldığı üzere, ilimle amel zannedildiğinden daha çetin bir iş olduğu için ameli paranteze alarak sürekli ilimle meşguliyetin önemsendiği görülür.<sup>238</sup>

Bunun için Hücvîrî, “Çok ilim sahibi olmak gerekmez az ilimle çok iş yapılabilir”, diyerek dindarlıkta asıl olanın ilim biriktirmek değil ilim ile amel etmek olduğunu dile getirir.<sup>239</sup> Bu bilgi-eylem tartışması zühdün ilk gerekçelerinden biri olmuştur. Başka bir ifadeyle sûfilerin ilme karşı zâhidâne bir tavır içerisinde olmalarının sebebi, tek başına ilmi yetersiz görmeleridir. İlim-amel birlikteliğini savunan ve bu konuda zamanın ilim ehlini şiddetle kınayanların ‘rûsum ehli, zahir ehli’ gibi ifadelerle bu düşünceyi sürekli gündeme getirmeleri, dinî ilimlerin otoritesini zayıflatan bir tavır olmuştur. Ancak bu tavır, zamanla sûfilerin de hiç beklemediği bir sorun olan *ibâhîlik*le karşı karşıya kalmalarına sebep olmuştur. Kendilerini tasavvuf ehli sayan İbâhiyye gibi Bâtınî akımlar tasavvufun bu eleştirisini kendilerine dayanak edinerek tasavvufun sahih yapısını bozmuşlardır. Bu durum zayıf bir bilgi ile hak-bâtıl ayrımının yapılamayacağını göstermektedir. Bu nedenle sahih tasavvuf anlayışı bâtıl anlayışlardan ancak *ilim* ile ayrışabilir. Daha doğru ifade etmek gerekirse, bilgisiz zühdün doğurduğu sorunlar, zayıflatılan bilgi otoritelerinin yeniden güçlendirilerek otorite alanı sayılmasını zorunlu hale getirmiştir.<sup>240</sup>

Nesnel bir bilginin varlığı kabul edilmediği ya da var olsa bile buna ilim olmadan da ulaşılabileceği iddia edildiği takdirde, tasavvuf Bâtınî akımlardan kendisini ayırtıramayacak duruma gelmiştir. Oysa Cüneyd-i Bağdâdî'nin ifade ettiği gibi tasavvufun Kur'an ve sünnet ile sınırlı bir ilim olması gerekmektedir. Böylece naslardaki deliller sahih tasavvuf anlayışının dayanağı olacak ve hak-bâtıl ayrışması kaynaklara uygunlukla yani kesin bilgiyle sağlanmış olacaktır. Ayrıca tasavvufun naslarla sınırlı olması, hakikate götürecek yöntemi belli bir dinî ilim olarak değerlendirildiği anlamına da gelmektedir.<sup>241</sup>

Bilginin ispatına dair gerek varlığı ve bilinebileceği gerekse değeri noktasında sûfilerin kesin tavrı, bilginin imkânını reddeden ve göreceliliği savunan gruptan ayrılmak noktasında anlam kazanır. Bu grup, sûfiler için Hücvîrî'nin de belirttiği üzere *sofistler* olmuştur. Sofistlerin bilgiyi inkâr ve görecelilik düşüncelerini Hücvîrî'nin şiddetle

---

harcamaları ve mücâhedeleri sebebiyle Nasranîlerin ve Ruhbanların müşâhede; asi Müslümanların ise mugâyabe halinde olmaları gerekirdi” demektedir. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 320; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 174. Burada Hücvîrî'nin bir sûfi olarak ameli üstün tutması gerekirken, genel kabulün aksine ilmin üstünlüğüne yaptığı vurgu, zamanında ilimsiz amelin olabileceğini savunan iddiacılara/sahte sûfilere karşı bir cevap niteliğindedir.

<sup>237</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 203; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 78.

<sup>238</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 212; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 84.

<sup>239</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 203; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 77.

<sup>240</sup> Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, s. 13-15.

<sup>241</sup> Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, s. 16; Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine*, s. 22.

eleştirmesi sūfilerin tam aksi kanaate sahip olduklarını göstermektedir. Netice itibariyle sūfiler için “Eşyanın hakikati sabittir ve bunu bilmek mümkündür.” Bu çerçeveden sonra tasavvuf, hakikati bilebilen ve bu bilgi sayesinde de kendi otorite alanındaki meselelerde ‘doğru-yanlış’ hükmünü verebilen bir ilim olacaktır. Başka bir ifadeyle tasavvuf hakikatin varlığını kabul ederek ona ulaştıracak sistemli bir yöntem sayesinde kesin bir bilgi ortaya koyabilen bir *ilim* olduğunu ispata çalışmıştır.

İlmin ispatı bahsinin tasavvufun *ilim* olduğunun göstergesi olduğu düşünüldüğünde, bu konuyu doğrudan ele almamış olsalar da zımnen bütün sūfi müelliflerin bu kabulü düşüncelerini izaha başlaması kaçınılmazdır. Söz gelimi Serrâc’ın Cibril hadisini<sup>242</sup> ilimler tasnifi olarak ele alması ve dinî düşüncede bu alanları hadis, fıkıh ve tasavvuf ilimlerinin sahiplendiğini vurgulaması tasavvufun bir ilim olarak kabul edildiğini ve dinî ilimler arasında kendi otorite alanının belirlendiğini gösterir.<sup>243</sup> Kelâbâzî tasavvufu bir *tâbi ilim* olarak görür ve Ehl-i sünnet kelâm ve fıkıhına her konuda bağlı bir ilim olduğunu gerek kelâmî meseleler gerekse ıstılahların izahı noktasında dile getirir. Kuşeyrî ise daha çok, her ilmin kavram kullanma ve üretme yetkisinin olduğunu vurgulayarak tasavvuf ıstılahlarının şekillenmiş olması üzerinden tasavvufun ilim olduğunu delillendirmeye çalışır.<sup>244</sup> Hücvîrî, evvela ilmin varlığını kabul eder ve belli konuları, ıstılahları, alanı, meseleleri ve yöntemi olan bir tasavvuf ilmi ortaya koyar. Ayrıca tasavvuf-şeriat ilişkisini ortaya koymak adına tabakât kısmını ve tasavvufun belli konular etrafında *taife* haline geldiğini göstermek için fırkalar bahsini ele alır. Son olarak Gazzâlî’nin bu sürece katkısı ise Sünnî tasavvufun iddialarının doğrulanması yönündedir.<sup>245</sup> Böylece tedvin döneminin neticesinde şekillenen Sünnî tasavvuf, katı zühd anlayışının tashihinin yanı sıra âlim tipini değiştirerek ilim anlayışına göre tasavvufun sınırlarını belirleme işi şeklinde karakterize edilebilir.<sup>246</sup> Bunun yolu, bir dinî ilim olarak neşet edecek olan tasavvufun mevzu, mesele ve yönteminin, diğer ilimlerde ehliyet sahibi sūfi müellifler tarafından ortaya konulmasından ibarettir.

## 2.2. Tasavvufun Alanı ve Meseleleri: Ahlak ve Hâller-Makamlar

İlk dönem sūfilerinin bir ilim olarak değil zühd ve ahlak şeklinde değerlendirdikleri tasavvuf, sonrasında ortaya çıkan sorunlar sebebiyle dinî ilimlerden biri haline gelmek zorunda kalmıştır.<sup>247</sup> Öncelikle bir disiplinin ilim olabilmesi için tedvin edilmiş olması gerekmektedir. Bu açıdan tasavvufun tedvin sürecini iki aşamada değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki, muhteva açısından riya, sıdk ve velâyet gibi belli kavramların ağırlık kazandığı, üslûp itibariyle ise nispeten daha kapalı olduğu dikkat çeken, Sünnî tasavvufun kurucu düşünürlerinin yer aldığı dönemdir. Diğeri ise tasavvufun bir dinî ilim olduğunu diğer ilimlerin kabul edebileceği tarzda ortaya koymaya çalışan

<sup>242</sup> Müslim, Ebû’l Hasan Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, Dâr’ul ihya’ü’t-türasi’l-Arabî, 1956, “İmân” 1, 5.

<sup>243</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, s. 22; Serrâc’ın tedvin dönemine katkısı noktasında genel bir değerlendirme için bkz. Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, s. 49-50.

<sup>244</sup> Kelâbâzî ve Kuşeyrî’nin Sünnî tasavvufun şekillenmesindeki hareket noktaları için bkz. Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, s. 42-48.

<sup>245</sup> Demirli, *Sadreddin Konevî*, s. 61.

<sup>246</sup> Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine*, s. 21.

<sup>247</sup> Demirli, *Sadreddin Konevî*, s. 54.

müelliflerin dönemidir.<sup>248</sup> Zira tasavvufa dıştan gelen eleştirilerin bir kısmı, ifadelerin daha çok sûfî çevrelerin anlayabileceği kapalı lafızlarla söylenmiş olmasındandı. Bu sebeple ikinci dönemi şekillendiren Serrâc, Kelâbâzî, Mekkî, Kuşeyrî ve Hücvîrî gibi sûfî müellifler daha çok ilk dönemde etkin şahsiyetlerin ifadelerini diğer ilimlerin anlayışına yaklaştırma gayretinde olmuşlardır. Başka bir ifadeyle bu müellifler, kurucu düşünürlerin şârihleridir diyebiliriz.<sup>249</sup>

Üsluba ilişkin bu değişimle beraber ilim vasfını kazanmanın belli şartları ileri sürülmüştür. Bu şartlar İslâm düşüncesinde *ilmin mahiyeti* tartışmalarının neticesinde varılan kanaate göre bir ilmin *müdevven* vasfına sahip olabilmesi için mevzu (konu, alan), mesele, yöntem ve maksadının bulunmasıdır. Bu kavramlara verilen anlamlar aşağı yukarı aynı olmakla birlikte, öncelik-sonralık ve kapsamaları konusunda farklılıklar söz konusudur.<sup>250</sup> Buna göre tasavvuf müdevven bir ilim olma sürecinde, başka bir ifadeyle kendisini ilmî bir üslûpla kitaplarda izah etmeye başladığı süreçte, mevzu, mesele ve yöntemini ortaya koymuştur. Buna göre mevzusu ahlâkî değişim, meselesi -mevzusunun alt dalları da denilebilecek- bu değişim esnasında kişinin karşılaştığı zorluklar ve bunların aşılmasını ifade eden hâller ve makamlardır. Ahlaklanmayı sağlayacak yöntem ise nafil ibadetlere dayanan riyâzet ve mücâhede ile sağlanan tezkiye ve tasfiyedir. Son olarak maksadı ise ahlâkî değişimi sağlayarak Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma mertebesine ulaşmaktır.<sup>251</sup> Bu alanların anlam kazanmasıyla tasavvuf ilminin sınırları ve çerçevesi belirlenmiş ve diğer ilimlerden farkı ortaya konmuştur.

Geleneksel ilimlerin üslûbuyla tasavvufu bir ilim olarak tanımlamaya çalışan Serrâc, öncelikli sorunun tasavvufun *alanını* tespit olduğunu vurgular.<sup>252</sup> Buna göre özellikle ilk sûfîlerin tasavvuf tanımları ve bu tanımlarda öne çıkan kavram, tasavvufun dinî düşüncede *ahlak* alanını sahiplendiğini göstermektedir. Hücvîrî'nin tasavvuf ilmine dair giriş mahiyetinde verdiği bilgiler arasında, tasavvufu farklı açılardan ele aldığı bölümde, Ebû Hafs el-Haddâd'ın "Tasavvuf tümü ile edeptir..", Ebû Hüseyin en-Nûrî'nin (ö. 295/908) "Tasavvuf şekil veya ilim değil ancak ahlâktır" ve Ebû Muhammed Mürtaîş'in (ö. 328/940) "Tasavvuf güzel ahlâktır" ifadeleri bu duruma birer örnek teşkil eder.<sup>253</sup> Bu tanımlar incelendiğinde, sûfîlerin bir kısmı, yukarıdaki örneklerde de olduğu gibi, tasavvufu topyekûn ahlak saymış diğer kısmı ise ahlakı tasavvufun konusu olarak

<sup>248</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 220-221.

<sup>249</sup> Tasavvufun tedvin sürecinin kurucu düşünürler ve şârihler şeklindeki taksimi için bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 114 (dipnot); Tasavvufun ilk dönem eserlerine ilişkin benzer bir taksim için bkz. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 103-104.

<sup>250</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. Muhammed Şerafeddin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, 1941, I, 6-10; Tehânevî müdevven bir ilmin şartlarına geçmeden, sarf, nahiv ve mantık ilimlerini müdevven ilimlere örnek vermiş, yanı sıra 'hikmet' ilmini de bu gruptan saymıştır. Bkz. Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâf-ı ıstulâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dehrûc, Beyrut, Mektebetü Lübnan, 1996, I, 3-14.

<sup>251</sup> Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine*, s. 22-23; Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 221; Konevî özelinde meselenin değerlendirmesi için bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, s. 7-8; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 68-77.

<sup>252</sup> Demirli, *İslam Metafiziginde Tanrı ve İnsan*, s. 112.

<sup>253</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 237.

izah etmiştir.<sup>254</sup> Hücvîrî'nin tasavvufu *safâ* kavramıyla karakterize etmesi, tasavvufu bir ahlaklanmadan yani ahlakî değişimden ve bu değişimin sağladığı davranışlardan ibaret gördüğü anlamına gelmektedir. Konuya getirdiği ayrıcalıklı yaklaşımı ise, Mürtaîş'in "Tasavvuf güzel ahlakıdır" ifadesini, Hakk'a, insanlara ve nefse karşı olmak üzere güzel ahlakın üç çeşidinden bahsederek açıklaması üzerinden âdâb-ı muâşeret kabilinden davranışları da tasavvufun konusu olarak görmesidir.<sup>255</sup> Başka bir ifadeyle bu izah, Hücvîrî'nin her türlü muhataba karşı ahlak başlığı altına girebilecek her ne varsa, onu tasavvufun konusu olarak gördüğü sonucuna götürmektedir.<sup>256</sup>

Tasavvufun alan olarak ahlakı sahiplenmesi aslında bir eleştiriyi de içerisinde barındırmaktadır. Bu eleştiri, dinî ilimlerin tedvin sürecinde kendi alan ve mevzularını belirlerken ahlaka yer vermemiş olmaları ve bunun neticesinde de dinî düşüncenin bütünlüklü yapısının bozulmasıdır.<sup>257</sup> Bu bozulma, akide ve muameleye dair katı kurallar bütününden müteşekkil bir din anlayışını beraberinde getirmiştir. Böyle bir dinî yaşantının insanları bıkkınlığa sevk ettiği bu dönemde, sûfîler göz ardı edilen ahlak alanını sahiplenerek tasavvufa kaybolan bu bütünlüğü yeniden sağlayacak bir fonksiyon atfetmişlerdir.<sup>258</sup> *Kitâbü'z-zühd*'lerden başlayarak sonrasında yazılan tasavvuf eserlerinin tamamının tasavvufun tarih ve meselelerini işlerken genelde zühd ve âdâb bahislerini hareket noktası edinmeleri, dinî düşüncede ahlakın yeri ve öneminin hatırlatılmasını sağlayarak bütünlüğü sağlamayı amaçladıklarının delilidir.<sup>259</sup>

Bu bütünlüğü sağlayacak tasavvufî ahlakın temel karakteristiği ise kişiyi bir yere taşımasıydı. Bunu sağlamak için de bütün eylemlerden kişiyi bir üst mertebeye ulaştırması beklenmiştir. Söz gelimi sûfîler zekâtı cömertlik ahlakını kazandırdığı için vermiş, namazı muhabbete nail ettiği için eda etmişlerdir. Hücvîrî'nin âdâb bahislerinde her bir ibadeti bir hâl ya da makamla ilişkilendirmesi de bundandır. Ayrıca Nûrî'nin tasavvuf tanımındaki tasavvufun rüsûm (şekil) ve ulûm (ilim) olmadığına dair ifadesini

<sup>254</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 223-224.

<sup>255</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 237-238; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 104.

<sup>256</sup> Hz. Peygamber'in ahlak yönünün öne çıkması, asıl itibarıyla bütün Müslümanların ahlaklı olmayı bir mesele edinmelerini gerektirirken bu anlamda yaşanan zafiyetler, bir bakıma ahlakı bir ilme tahsis ederek unutulmuş ya da önemsenmeyen 'ahlaklanma' vurgusunu yeniden gündeme getirmek olarak da değerlendirilebilir. Nitekim sûfîler tasavvuf ilminin gayesini "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak" olarak belirlemiş ve bunun yolunun da "Ben ancak yüce ahlakı tamamlamak üzere gönderildim" diyen Hz. Peygamber'e ittiba ile olacağını vurgulamışlardır. Bu bakımdan tasavvufun iddiasının normal bir Müslümanın ibadet ve ahlak hayatına dair yaptığı bir adım ilerisini yapmak olduğu anlaşılmaktadır. İbadet cihetinden farz ibadetlere nafileleri eklemeleri, ahlak cihetinden ise söz gelimi cömertlikte kendileri muhtaç dahi olsa diğerlerini kendilerine tercih ederek herhangi bir zaman, mekân veya şahısla sınırlamaksızın ellerine geçen her şeyi vermeleri bu iddianın gereğidir. Serrâc bu durumu Müslümanlar içerisindeki havâstan bir zümrenin dinin emirlerini ve sünnetin gerektirdiklerini yerine getirdikten sonra Hz. Peygamber'in ibadet, âdâb ve ahlaka dair yaptıklarını örnek almaları olarak ifade eder. Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 133; Bu anlamda Ebû Hüseyin en-Nûrî, diğer firkalarda yaşanan bütün zıtlıkların ve tartışmanın aksine, insan-ı kâmil mertebesine ancak en üst ahlaka sahip olmakla ulaşılabileceğini savunmuştur. Bu sebeple Hücvîrî firkalar bahsinde Nûrî'yi üst bir ahlak olan *îsâr* kavramının kurucusu ve imamı sayar. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 420-425; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 253-258.

<sup>257</sup> Eserlerinde ahlaka değinmeyen fukahaya Hakîm Tirmizî'nin eleştirisi için bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 224.

<sup>258</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 224-226.

<sup>259</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 56.

Hücvîrî bu konuyla değerlendirerek, şeklin tekellüften ve zâhirin yerine getirilmesinden ibaret olduğunu ve tekellüfün bu kadar öne çıkarılmasının ise amelin manasını ortadan kaldıracığını vurgular.<sup>260</sup> Böylece mükellefiyetler katı kurallar bütünü olmaktan çıkarak bir anlam kazanmış ve insanların fiilleri bu maksada uygunluğu ölçüsünde değer kazanmıştır.<sup>261</sup>

Dinî hayata yönelik çizilen gaye en genel anlamda *ihsan* kavramında anlamını bulmaktadır. Cibril hadisinin kaynaklık ettiği bu kavram, islâm ve iman kavramlarıyla beraber dinî düşüncenin mahiyetini şekillendirmektedir. Buna göre iman akideyi islâm ise akidenin gerektirdiği amelleri ifade eder. Bu ikisinden her biri, naslarla belirlenmiş belli başlı şartları olan müstakil alanlardır. İhsan ise iman ve islâm gibi belli şartlara sahip müstakil bir alan olmayıp Allah-kul ilişkisini “Allah’ı görürcesine ibadet etme” derecesine ulaştırmayı amaçlayan bir keyfiyet meselesidir. Başka bir ifadeyle Müslüman ve mümin olmanın derecesiyle ilgili bir durumdur. Onlara iman ve ibadet noktasında ihsana ulaştıracak bir maksat belirlemektedir. Öyleyse bir dinî ilim olarak tasavvuf, “Bir Müslümanın ihsan derecesine ulaşmasını mümkün kılan terbiye ve eğitimle ilgili bir disiplindir.”<sup>262</sup> “Bu manada tasavvuf ihsan, ihsan ise ihlas, ihlas ise ahlak ve ibadet hayatında tevhid üzere olmak demektir.”<sup>263</sup> Hücvîrî’nin ilimler tasnifinde fûruu ilminin zahirini muamele bâtınını ise niyetleri tashih şeklinde belirlemesi, ihsanın ihlasla ilişkisini ortaya koymaktadır. O halde şöyle bir sıralamadan söz etmek mümkün hale gelmiştir, sahih niyet ihlasın, ihlas ise ihsanın tahakkuk etmesinde zorunludur.<sup>264</sup>

Son olarak tasavvufa dinî düşüncede bir alan tayin etmek dinî ilimler arasında *otorite sorununu* beraberinde getirmiştir. Bu sebeple Serrâc Cibril hadisini, hem alanlarından hareketle bir ilimler tasnifi hem de tasavvufun diğer alanlarla ilişkisini ortaya koymada bir delil olarak yorumlar. Buna göre islâm, iman ve ihsan; bilgi, eylem ve hakikate karşılık geldiği düşünüldüğünde bu alanları sırasıyla hadis, fıkıh ve tasavvuf ilimleri sahiplenmektedir.<sup>265</sup> Daha genel ifadeyle hadis rivayetini hadis, akide alanını kelâm, ibadet ve hükümlerini fıkıh, bu ilimlerden edinilen bilgiyle amel ederek manevi hayatın

<sup>260</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 237; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 104.

<sup>261</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 225.

<sup>262</sup> Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine*, s. 25-29.

<sup>263</sup> Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine*, s. 42.

<sup>264</sup> Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine*, s. 34-36; İhsan derecesine ulaşmak Allah hakkındaki bilginin kesinliği ile ilgili bir durumdur. Bilgi kesinleştikçe ameller asıl anlamını kazanmaya başlar. Meselenin ilimle irtibatı imanın gaybî bir durum olmasının belli bir vaktinin olduğu ve Allah hakkındaki bilgileri kesinlik seviyesine (hakka'l-yakîn) ulaşmış kimselerin imanlarının artık gayba iman olmaktan çıktığının düşünülmüşündendir. Bunun anlamı imanın dereceleriyle ilgili olup gayba imandan görür gibi ibadete yani ihsan derecesindeki imana ulaşmaktır. Ehl-i sünnet kelâmcıları bunu, taklitten tahkike yükselmiş bir iman şeklinde ifade etmişlerdir. Bkz. Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine*, s. 30-31.

<sup>265</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 22-23; Bununla birlikte Serrâc, ilimler arasında bir derecelenmeden de bahseder. Buna göre fıkıh, hadislerden hüküm çıkardığı ve dinî yaşantıyı tanzim ettiği için hadisten üstünken tasavvuf ise fikh-ı bâtın olarak bütün ilim ve hâlleri içerisinde barından ikisinden de üstün bir ilimdir. Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 24-28; Bu anlamda Serrâc’ın ilim görüşünü diğer ilimlerle mukayesesi bir şekilde görmek için bkz. Başer, “Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî’nin Tasavvuf Anlayışı”, s. 15-33; Aynı şekilde ilmin fazileti noktasında diğer ilimlerle tasavvufun mukayesesi için bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, nşr. Mahmud İbrahim Muhammed er-Rıdvânî, Kahire, Mektebetü Dârü't-Türâs, 2001, s. 363-489; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, çev. Dilaver Selvi - Yakup Çiçek, İstanbul, Semerkant Yay., 2014, II, 9-182.

imarını ise tasavvuf üstlenmiştir.<sup>266</sup> Serrâc'ın bu yaklaşımı sadece tasavvufun değil, dinî ilimlerin tamamının alanını tayin etmesi bakımından önem arz etmektedir. Bundan sonra her ilim kendi alanında otorite sahibi kabul edilmiştir. Bunun anlamı, her ilmin kendi alanında bilgi üretme ve hüküm ortaya koyma yetkisine sahip olduğu ve diğer ilimlerin bu hükümlere tabi olması gerektiğidir. Böylece otorite sorunu, otorite paylaşımıyla ve hiç bir ilmin diğerinin alternatifi olmadığı düşüncenin yerleştirilmesiyle çözülmeye çalışılmıştır.<sup>267</sup>

Tasavvufun alanı olan *ihşan*ın imanın keyfiyetiyle ilgili bir kavram olduğunu ifade etmiştik. Buradaki keyfiyet imanda terakkinin gerçekleşmesini sağlayacak aşamalardan ibarettir.<sup>268</sup> Bu aşamalar ise tasavvufun meselesi olan *hâller* ve *makamlar*dır. Bu manada hâl, sülûk esnasında kişinin kendi etkisi olmaksızın karşılaştığı her türlü geçici his olarak kabul edilirken,<sup>269</sup> makam hâlin aksine kişinin belli bir düzen içerisinde gösterdiği çabalarla ulaştığı mertebeleri ifade etmektedir.<sup>270</sup> Buna göre makam ahlaklanma sürecinin belli bir sistem dâhilinde ilerlediğini gösterirken, hâl Allah'ın kula lütfu olarak gelen ve makamın hakkının yerine getirilmesinde etkili olan genel itibariyle birbirinin zıddı hisler olarak değerlendirilebilir.

Tasavvufun meseleleri olarak hâller ve makamlar, farklı tasniflerle de olsa, tedvin dönemi müelliflerinin tamamının eserlerinde karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle Serrâc hâl ve makamı müstakil başlıklar halinde düzenlemiş ve seçtiği sınırlı sayıda kavramı ayrı ayrı açıklamıştır.<sup>271</sup> Ahlaklanma sürecinin belli bir sistem içerisinde devam ettiğine işaret olması bakımında da her bir makam ve hâlin arasında öncelik sonralık olduğunu ve bu sıraya göre taksim ettiğini ifade etmiştir. Tasavvufun *bir hâl* ilmi olduğunu vurgulayan Kelâbâzî ise kavramlardan müteşekkil eserinde tevbeden-muhabbete kadar bir takım makamları sıralamış ve bazı hâllere de ıstılahlar arasında yer vermiştir.<sup>272</sup> Tasavvufun bir ilim olduğunu, her ilmin ıstılahları olmasından hareketle ortaya koymaya çalışan Kuşeyrî de, tasavvufun kendisine has terminoloji geliştirmiş olduğunu, eserinin yarıdan fazlasını tasavvuf ıstılahlarına ayırarak göstermeye çalışmıştır. Bu bakımdan ıstılahlar üzerinden bir düşünce geliştiren Kuşeyrî, bu yönüyle hâl ve makamları en kapsamlı ele alan ve belli bir düzen içerisinde sistemleştiren müellif olarak kabul edilir.<sup>273</sup>

<sup>266</sup> Demirli, *Sadreddin Konevî*, s. 61.

<sup>267</sup> Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 112.

<sup>268</sup> Süffilerin iman ile ahlak arasında kurdukları ilişki bir bakıma, Hz. Peygamber'in imanı en üstün olan kimdir? sorusuna "Ahlakı en güzel olan" şeklinde verdiği cevapta (İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce "Zühd"*, 31) anlam kazanmaktadır. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 410.

<sup>269</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 66; Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 133; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 409; Mehmet Demirci, "Hâl", *DİA*, XV, 216; Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa, Bursa Akademi, 2016, s. 156.

<sup>270</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 65; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 132; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 409; Süleyman Uludağ, "Makâm", *DİA*, XXVII, 410; Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 156.

<sup>271</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 68-104.

<sup>272</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 107-154.

<sup>273</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 130-616; Kuşeyrî'nin hâl ve makam taksimine ve kurduğu sisteme ilişkin çağdaş çalışmalardan bkz. Yüksel Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar "Haller ve Makamlar": Kuşeyrî Örneği*, Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi Yay., 2012, s. 59 vd.



Hücvîrî'ye gelince, hâl ve makamları gösteren sistemli bir sıralamadan bahsetmek mümkün değildir. Nitekim hâl ve makamın mahiyetine işaret etse de kavramları belli bir düzen içerisinde taksim etme yoluna gitmemiştir. Ancak rızâ gibi tartışmalı kavramlarda “Rızâ hâldir”, “Tevbe ilk makamdır” gibi yeri geldikçe hangi kavramın hâl, hangisinin makam olduğunu belirtmiştir. Daha doğru bir ifadeyle bir kavrama hangi sebeple yer vermişse onun üzerinde durmuş, gayesi hâl ya da makam olduğunu ortaya koymak olduğunda bunları özellikle belirtmiştir.

Hücvîrî'nin hâl ve makam konusunu farklı saiklerle eserin muhtelif yerlerinde ele aldığı görülür. İlk olarak fırkalar bahsinde Muhâsibiyye'yi anlatırken, rızânın hâl mi makam mı olduğu tartışmasında, hâl ve makamın ne olduğunu ve aralarındaki farkı ortaya koyarak konuya dair giriş mahiyetinde izahatta bulunur.<sup>274</sup> Ayrıca aynı bölümde her bir fırkayı bir kavramla ilişkilendiren Hücvîrî, fenâ-bekâ, cem-fark, gaybet-huzur gibi hâllere yer verir. Âdâb bahsinde de aynı metodu sürdüren Hücvîrî, her bir ibadeti bir makam ya da hâl ile ilişkilendirerek bir bakıma sülûktaki terakkinin ibadetlerdeki yansımaları ortaya koymuş, konuyu ibadetlere hazırlıkta gerekenler ve bu ibadetlerin neticesindeki kazanımlar noktasında değerlendirmiştir.<sup>275</sup> Yanı sıra hâl ve makama kısa da olsa müstakil bir başlık açan Hücvîrî, burada genel taksimin dışına çıkarak *vakt* ve *temkin* kavramlarını gündeme getirmiş, hâl ve makam ayırımına vakt ve temkin kavramlarını da dâhil etmiştir. Netice itibariyle eserin neredeyse tamamında hâl, makam ve bunlar dışındaki kavram kullanımının yaygınlığı, Hücvîrî'nin tasavvufun ana mesele ve sorunlarını bu kavramlar üzerinden ele aldığını göstermektedir.

Hâl-vakt kavramlarını beraber izah eden Hücvîrî, vakti en genel ifadeyle “Hakk'ın lütfuyla geçmiş ve gelecek bağından kurtulduğumuz ve yalnızca Allah ile olduğumuz an” şeklinde ifade etmektedir.<sup>276</sup> Buna göre vakti, kişinin yalnızca Allah ile meşgul olduğu zaman dilimi olarak düşündüğümüzde hâl bu vakte gelen *vârid*dir diyebiliriz. Bu anlamda Hücvîrî bedeninin ruhla olan ilişkisini, vakt ile hâl arasındaki ilişkiye benzetmiştir.<sup>277</sup> Vaktin hâle muhtaç olduğundan ve hâl geldikten sonra kişinin o vakitte sabit kaldığını artık değişimin yaşanmayacağını ileri süren Hücvîrî, hâlin gelip geçici olma vasfını vakte yüklemiş ve hâlin sebatı düşüncesiyle de genel kanaatten ayrılmış gözükmektedir.<sup>278</sup> Asıl itibariyle hâl kavramının iki farklı köke –havl ve hulûl- sahip olması sebebiyle birbirine zıt iki anlama da karşılık gelmektedir; dönüşmek, değişmek ve yerleşmek.<sup>279</sup> Hücvîrî, ilkinin kabul etse de hâlin *vakte yerleşmesi* şeklindeki açıklamasıyla ikinci anlama da atıf

<sup>274</sup> Rızâ konusundaki tartışmadan hareketle hâl ve makamın genel hatlarıyla izahı için bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 404-411.

<sup>275</sup> Taharetten başlamak üzere namaz, zekât, oruç ve hac ibadetlerinin hâl ve makamlarla ilişkisi bağlamında bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 532-579.

<sup>276</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 613; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 428; Sûfiler vaktin geçmiş ve gelecek bağından kurtarılmış olmasını “Vakit keskin bir kılıçtır” ifadesiyle özetlemişlerdir. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 615; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 429.

<sup>277</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 615; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 429.

<sup>278</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 615; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 429.

<sup>279</sup> Ebû Hafs el-Haddâd “Tasavvuf edepten ibarettir. Her bir vaktin, makamın ve hâlin bir edebi vardır” diyerek tasavvufta ahlâkî değişimin belli bir sisteme sahip olduğuna işaret etmektedir. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 237; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 103-104; Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 43.

da bulunduğu görülür. Sonuç itibariyle hâl ve vakt beraber, Allah'ın kişiyi kendisini düşünmeye hasrettiği anda gelen her türlü *geçici his* anlamına gelmektedir.<sup>280</sup> Buna göre hâl ve vakt kişinin isteği ya da müdahalesi doğrultusunda meydana gelmemeleri bakımından ortak vasfa sahipken vaktin dağılması veya devamlılığı hâle bağlıdır.

Makamı anlatırken özellikle *niyet* ve *çaba* unsurlarına dikkat çeken Hücvîrî, belli bir sistem içerisinde ahlaklanmanın gerçekleşmesi için bu iki unsuru şart koşar. Başta Peygamberler olmak üzere, her kişinin kendi fitratına göre bir makamı olduğunu ileri süren Hücvîrî, *aslî makam* dediği bu makama kişinin ulaşarak orada karar kılmasını ise *temkin* kavramıyla ifade eder.<sup>281</sup> Sonuç itibariyle Hücvîrî'ye göre mürid aslî makamına ulaşmak için bu seyre başlamıştır. Buna göre kişinin farklı makamlardan geçerek her birinde bir ahlaklanmayı gerçekleştirdikten sonra birinde karar kılması temkin kavramıyla ifade edilmektedir. Temkinin zıddı ise *telvindir*. Bir halden başka bir hale geçmeyi ifade eden bu kavram, temkinin gelmesiyle son bulur.<sup>282</sup> Daha genel ifade etmek gerekirse Hücvîrî'ye göre temkin, 'müntehinin karar kıldığı yer' anlamında vuslatın karşılığıdır. Nitekim Hücvîrî "Makamlar yoldaki uğraklar temkin ise huzurda hâzır/mütemekkin olmaktır" diyerek makam ve temkin arasındaki bu ayrıma işaret eder.<sup>283</sup>

Hücvîrî'den önce vakt ve temkin kavramlarını müstakil olarak ele alması itibariyle Kuşeyrî'ye de değinmek gerekir. Bu yönüyle yalnızca hâl-vakt makam-temkin şeklinde bir ikili tasnifi Hücvîrî kurmuştur diyebiliriz. Bu konuları izah ederken Kuşeyrî, vaktin içerisinde yapılması en hayırlı şeyle meşgul olmak anlamında *ibnü'l-vakt* kavramına atıfta bulunur. Aynı zamanda kişi vakitte, Allah'ın kendisine lütfettiği şeylerle karşılaşacağı gibi kahredici hâllere de rastlayabilir. Bu sebeple her durumda *vakte rıza* gerekmektedir.<sup>284</sup> Makam ise riyâzet ve mücâhede ile ulaşılan ahlâkî mertebeyi ifade eder ve her makamın tahakkuk şartının yerine getirilmesi durumunda diğer makama ulaşmak mümkündür.<sup>285</sup> Kuşeyrî bu kısımda hâl-vakt ilişkisi kurmak yerine hâl ve makam arasındaki farklara ve hâlin devamlılığı meselesine ağırlık vermiştir.

Aynı şekilde temkin kavramını da zıddı olan telvin kavramıyla beraber müstakil olarak ele alan Kuşeyrî, daha net açıklamalarla iki kavram arasındaki ayrıma işaret etmektedir. Buna göre telvîn hâl ehlinin, temkin ise hakikat/vuslat ehlinin sıfatıdır. Seyre devam eden kişi bir hâlden diğerine gidip gelmeye devam ettiği için telvin ehli, seyir bitip

<sup>280</sup> Buradaki hâlin 'geçici bir his' olması vurgusu özellikle Serrâc'da görülmektedir. Bkz. Serrâc, *el-Lüma*, s. 65-67; Ayrıca Serrâc makamların ibadet, riyâzet ve mücâhede yoluyla aşıldığını o halde her ibadet ehlinin yaptığı ibadetin karşılığında bir makamın olduğunu savunur. Bu anlamda Serrâc, makamlardan bahsederken her kesimin sahip olduğu mertebeyi göstermek için avâm-havâs-ehassü'l-havâs ayrımına gitmiştir.

<sup>281</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 616; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 430; Temkin de beşerî sıfatların tasfiyesine/fenasına göre Hak ile ve nefis ile olmak üzere iki türdür. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 618; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 431; Her bir Peygamber makamını açıklamak üzere gönderilmiş, Hz. Peygamber'in gelişiyile her bir makam sahibine bir hâl ulaşmıştır. Bu anlamda tevbe Hz. Âdem'in, zühd Hz. Nuh'un, teslim Hz. İbrahim'in, inâbe Hz. Musa'nın, zikir ise Hz. Muhammed'in makamıdır.

<sup>282</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 617; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 431.

<sup>283</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 617; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 430.

<sup>284</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 131-133.

<sup>285</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 133-135.

vâsıl olduktan sonra ise temkin ehli olur.<sup>286</sup> Temkin halinin devamlı olmadığını kabul eden sûfilerin bu konu üzerinden dinî düşüncede meydana gelecek bir yanlış anlaşılmanın önünü alma gayreti içerisinde oldukları söylenebilir. Netice itibarıyla temkini, vuslat, makamların gayesine ermek olarak anladıktan ve tağyirin de caiz olmadığını kabul ettikten sonra, sûfi müelliflerin büyük mücadele verdikleri *nihayet* düşüncesi yeniden problem teşkil edecektir. Telvin konusunda Hücvîrî, “Temkinde telvin bulunmaz” derken, Kuşeyrî “Kişi temkin sahibi olduktan sonra ihsanlar artar ve hâl üzerine hâl gelir bu mülevven halde temkini daha da artar” demektedir. Bu açıklamalara göre, Kuşeyrî telvini lütuf olması bakımından, Hücvîrî ise zâhirde ya da bâtında olan zuhurattan kişinin etkilenmesi şeklinde henüz sülûkun tamamlanmamış olduğuna işaret olarak değerlendirmektedir.

Hücvîrî hâl-vakt, makam-temkin kavramlarının üzerinde durduktan sonra içerisinde bir takım hâllerin de yer aldığı ıstılahları –Kuşeyrî’nin yaptığı gibi- ikili bir tasnife tabi tutmuş ve aralarındaki fark üzerinden açıklamalarda bulunmuştur. Muhâdara-mükâşefe, kabz-bast, üns-heybet, kahr-lütf, nefy-ispat, müsâmere-muhâdese, yakîn mertebeleri, ilim-marifet, şeriat-hakikat burada ele aldığı kavramlardır.<sup>287</sup>

### 2.3. Marifet ve Riyâzet: Tasavvufun Yöntemi Üzerine Tartışmalar

Marifet başından beri sûfilerin en çok vurguladıkları konulardan biri olmuştur. Tasavvufî eğitim sürecinde sâlikin ulaştığı bilgiyi ifade etmek üzere kullanılan bu kavram, dinî ilimlerle tasavvuf arasındaki ilişkide ortaya çıkan birtakım problemlerin de takip edileceği bir mahiyete sahiptir. Bu bakımdan marifet konusunun önemi, marifete ulaşmadaki yöntemin ne olduğu sorununda odaklanır. Hücvîrî, marifetin yöntemi konusuna geçmeden önce *marifet-i ilmî* ve *marifet-i hâlî* olmak üzere iki türden bahseder. Buna göre ulemâ, fukahâ ve sair insanların tamamının anlayışında marifet, “Allah hakkındaki sıhhatli ilm” anlamına gelirken, sûfiler “Allah hakkındaki sıhhatli hâl”e marifet diyerek ahlaklanmayla irtibatlandırmışlardır. “Marifet, ilimden üstündür” ifadesi üzerinden bu iki türün birbiri ile irtibatını açıklığa kavuşturmaya çalışan Hücvîrî, sıhhatli ilim olmadan sıhhatli bir hâlin olamayacağına dikkat çekerek bu anlamda ilmî marifeti hâlî olana öncelemiş gözükmektedir.<sup>288</sup>

Bu ayrıma bağlı olarak Hücvîrî marifete dair belli bir yöntem geliştiren ve birtakım illetler tayin eden zümreleri belirleyerek muhataplarını ortaya koymuş, iddialarında hata ettiklerini belli argümanlarla göstermeye çalışmıştır. Hücvîrî öncelikle marifete ulaşmada *aklî yöntemler* geliştiren ve bunları marifetin illeti sayan iki zümreden bahseder. Bunların

<sup>286</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 162-165; Telvin-temkin konusunda bkz. Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar “Haller ve Makamlar”*: *Kuşeyrî Örneği*, s. 81-87.

<sup>287</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 618-627; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 432-441.

<sup>288</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 509; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 331. Bu durumu, tasavvufun, kelâmî konularda kelâm ilmine fikhî konularda ise fıkıh ilmine tabi bir ahlak disiplini haline gelmiş olmasıyla açıklamak mümkündür; Bu ayrım aynı zamanda marifet ve ilim arasındaki farka da işaret eder. Şöyle ki Kelâbâzî “Eşyanın zâhiri ile ilgili bilgilere ilim, bâtını keşfetmek suretiyle elde edilen bilgilere marifet denir” şeklinde kesin hatlarla bir ayırmadan söz eder. Bkz. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 72; Aralarındaki ayrıma dair diğer bir mesele ise, marifetin en önemli vasfının bilgiyle birlikte ameli gerektirmesidir. Bkz. Ekrem Demirli, ““Zahirî” İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 15, Yıl: 2007, s. 237.

ilki akli marifetin illeti sayan Mutezile diğeri ise istidlâli yöntem edinen kelâmcılardır. Mutezile'nin *aklı* tek ve kesin yöntem saymasını şiddetle eleştiren Hücûvîrî, her akıl sahibinin ârif olmasını gerektiren ve tam aksini ise cahil sayılmayı zorunlu kılan bu düşünceyi, hatalı ve vakıaya ters bir yöntem sayar.<sup>289</sup> Nitekim Nûrî marifete nasıl ulaştığı sorulduğunda “Allah ile” karşılığını vermiş<sup>290</sup> ve aklın bu süreçte aciz kaldığını, “Sınırlı bir akılla sınırsız bir varlık nasıl bilenebilir” diyerek ifade etmiştir.<sup>291</sup> Kelâbâzî daha pek çok nakilden hareketle aklın aciziyetini ve sınırını ortaya koyduktan sonra, aklın buradaki fonksiyonuyla ilgili sûfilerin şu görüşte ittifak ettiğini ifade eder; “Allah kendisini tanıtır akıl sahibi de bunu hakkıyla anlamaya çalışır. Aksi takdirde aklın doğrudan Allah'ı tanıyabilecek bir gücü yoktur.”<sup>292</sup> Buna göre aklın, kişiyi Allah'ı bilmekle mükellef kılan vasıta olarak değerlendirilmesi, akıl olmadığında Allah'ın bilinmeyeceği anlamında değildir.

Ardından *istidlâli* marifetin illeti sayan kelâmcılara atıfta bulunan Hücûvîrî, İblis'in bütün delilleri müşâhede etmiş olmasına işarette, kişinin yalnızca enfûsî ve âfâkî deliller sayesinde marifete ulaşmasının mümkün olamayacağını vurgular.<sup>293</sup> Bu iki grubun aksine, Ehl-i sünnet'e göre marifete ulaşmada akıl ve istidlâlin ancak vasıta olabileceğine değinen Hücûvîrî, bu ikisinin marifetin illeti sayılmasının hatalı olduğuna işaret etmek istediği anlaşılmaktadır. Çünkü sûfilere göre marifet, kişinin talep etmesi yanında en nihayetinde Allah'ın inayet ve hidayetiyle hâsıl olan bir bilgidir.<sup>294</sup> Harrâz'ın marifeti, “Hakk'ın ihsan ettiği ve kulun gayretiyle nail olduğu” şeklinde ikiye ayırması da tam olarak bu anlayışa işaret eder.<sup>295</sup> Buradaki çaba ve gayret de zâhirî ve bâtinî anlamda kişi bildiğiyle amel ederse bilmediğine nail olur kabulünün altında değerlendirilebilir.

Marifete dair akli yöntemler geliştiren zümrelerden başka, “Marifet ilhamdır” diyen İlhamiyyûn'dan da bahseden Hücûvîrî, marifetin sahih bir kaynağı olması gerektiğini vurgular. Bunun sebebi ilhamın yöntem olarak kabul edilmesi durumunda, ilham yoluyla edinildiği iddia edilen her şeyin -naslara muhalif dahi olsa- bilgi değeri taşımasındaki gerekliliktir. Bu sebeple ilhamın sınırları belirlenmediği takdirde dinin ifsadı kaçınılmaz olur. Bu manada Hücûvîrî, marifetin, Allah'ın hidayeti olduğuna dair naslarda birçok delil olmasına rağmen ilhamın marifete ulaştırdığına delil sayılabilecek herhangi bir bilginin söz konusu olmadığını özellikle vurgular. Son olarak “Marifet, şeriattır, nübüvettir,

<sup>289</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 510; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 332.

<sup>290</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 63.

<sup>291</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 58; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 69; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 66.

<sup>292</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 71.

<sup>293</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 510; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 332. Ayrıca Hücûvîrî'nin burada, marifeti imanla aynı anlamda kullandığı anlaşılmaktadır. Nitekim marifet ile hidayet arasında kurduğu ilişkiyle iman ile hidayet arasında kurduğu ilişkide bunu görmek mümkündür. Aynı zamanda imanın bir lütuf olmasının yanı sıra imanın güçlenmesi konusunda amele yapılan vurgu, marifete ulaşmada talep ve gayrete yani tasfiyeye yapılan vurguyla aynı anlamdadır. Her ikisi de kişinin Cebrî ve Mutezilî tavrın arasında olmasının gerekliliğine işaret eder.

<sup>294</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 510; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 332.

<sup>295</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 56.

hidayettir ancak ilham değildir. Marifet konusunda ilhanım hükmü her bakımdan bâtıldır” diyerek kesin kanaatini ortaya koyar.<sup>296</sup>

En az İlhâmiyyûn kadar sapkın bir başka zümre ise marifetin, Allah’ın herkese vermesi gereken zorunlu bir bilgi olduğunu iddia eder. Buna göre kişi kendisini hiçbir çaba sarf etmeksizin Allah hakkında bilgi sahibi ârif olarak bulur. Hücûvîrî’ye göre bu iddianın sebebi, kalplerinde Allah’a dair hiçbir şüphe bulunmayan yakîn ehlinin “Biz Allah’ı zarurî olarak tanımaktayız” şeklindeki sözlerini yanlış anlamaları ve kendi sapkınlıklarına mesnet edinmeleridir. Aksi takdirde herkes ârif kabul edildiğinde, tevhide aykırı davranan ve inanmayanların durumunu izah etmek imkânsızlaşır.<sup>297</sup>

Bütün bu yöntemleri eleştiren tasavvuf ilminin netice itibariyle bir yöntem geliştirmiş olması icap eder. Buna göre, marifet konusunda aklı ve istidlâli ancak vasıta/sebeup sayan ve Allah’ın hidayetine bağlı olan bu süreçte kişiye düşenin marifeti talep olduğunu vurgulayan Ehl-i sünnet düşüncesine uygun olarak tasavvuf, kalbin ve nefsin arındırılmasına yönelik bir çaba içerisine girmiştir.<sup>298</sup> Nitekim tasavvufun konusu ahlaktır ve buna bağlı olarak yöntemi de ahlaklanmaya yönelik olmalıdır. Bu sebeple tasavvuf, farklı riyâzet ve mücâhedelerle ahlaklanma ve kalbi masivadan arındırma anlamında, tasfiye ve tezkiyeyi yöntem edinmiştir. Daha doğru bir ifadeyle tasfiye, Allah’ın kendisi ile ilgili bilginin kalbe ilkâsı için kalbi hazırlama ve bu ihsana mahal haline getirme işidir. Kişi kalbine gelen bu bilgiyi yakîn seviyesine ulaştırdığı anda marifet hâsıl olur.<sup>299</sup> Böylece tasfiye başta marifet olmak üzere bir bilgi edinme yöntemi haline gelmiştir.<sup>300</sup>

Hücûvîrî bütün bu eleştirilerin yanı sıra tasavvufun yönteminde de eleştirilecek bir nokta bulmuştur. O da Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin -daha öncede fırkalar bahsinde değindiğimiz üzere- riyâzet ile marifet arasında neden-sonuç ilişkisi kurmuş olmasıdır. Başka bir ifadeyle Sehl riyâzete o kadar çok değer vermiştir ki bu, “Mücâhedeyi müşâhedeye illet saydı” diye Hücûvîrî tarafından eleştirilmiştir. Aynı şekilde bu eleştirinin devamı niteliğinde Hücûvîrî, Ebû Hüseyin en-Nûrî’nin “Tasavvuf ahlaktır, ulûm ve rûsum değildir” şeklindeki tanımını “Şayet tasavvuf rûsum/şekil olsaydı mücâhede ile hâsıl

<sup>296</sup> Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 510-513; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 332-336; Sûfiler marifet yöntemi olarak kabul ettikleri tasfiye sayesinde kalplerine farklı ilimlerin de ilkâ edildiğini ileri sürmüşler ancak tıpkı ilhamda olduğu gibi bu bilgilerin nasıldaki hükümlere aykırı olmaması gerektiğini şart koşmuşlardır.

<sup>297</sup> Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 513; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 336.

<sup>298</sup> Marifete nail olmada tasfiye edilmeye çalışılan nefsin mahiyetine ilişkin nazariyeler için bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 111-126.

<sup>299</sup> Marifet Allah’ın kalplere ilkâ ettiği bir bilgi olmasından hareketle, kalbine gelen her türlü düşüncüyü marifetten sayarak hakikate vasıl olduğunu iddia edenler çıkacaktır. Bu sebeple Zünnûn, arifin sıfatlarının, verasının devamlı oluşu ve zâhirî hükümlerle çelişen bâtın ilmine inanmayışını ve kendisinden keramet sadır olacak dereceye ulaşmış dahi olsa haram-helal sınırlarına muvafakat edeceğini gözeceğini haddi aşmayacağını vurgular. Bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, s. 61; Bunun için Muhammed b. Fadl “Ârif neye ihtiyaç duyar” diye sorulduğunda “Devamlı istikamet üzere olmaya” diye cevap vermiştir. Bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, s. 58.

<sup>300</sup> Onlara göre ârif, Allah’ı isim ve sıfatlarıyla bilen, ihlasla muamele eden, kötü huylardan arınmış ahlaklanmış, kalbiyle irtibatını hiç koparmamış tüm bunların neticesinde de marifet lütfuna nail olmuştur. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 510. Aynı zamanda Kuşeyrî bu açıklamayı, tasfiye yönteminin nasıl bir bilgi edinme yöntemine dönüştüğünü göstermek için yapar. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 113-114.

olurdu ve bilgi olsaydı öğrenmekle elde edilirdi” diyerek açıklamış ve neticenin Allah’ın ihsanı olduğunu vurgulamak istemiştir.<sup>301</sup> Bu aynı zamanda daha genel anlamda bir Mutezile eleştirisidir. Nitekim Mutezilî düşünce adalet kavramı üzerinden vaad ve vâdi zorunlu nedensellik olarak anlamıştır.

Sonuç itibariyle sûfiler başından beri, her türlü riyâzet ve mücâhede neticesinde ahlaklanma ve arınmayı ifade eden tasfiyeyi, tasavvufun marifete ulaştıran yöntemi olarak kabul etmişlerdir. Nitekim Gazzâlî’nin “Hakikate götüren yol” diye tasvir ettiği yöntem de budur.<sup>302</sup> Ancak Hücvîrî’nin özellikle üzerinde durduğu gibi, tasfiyeyi marifete illet görmekten de son derece sakınmışlardır. Bu noktada Ehl-i sünnet inancındaki, yöntemlerin illet değil vasıta kabul edildiği anlayışıyla da uyum içerisinde oldukları görülür.

#### 2.4. Tasavvuf ve Diğer İlimler Arasındaki İlişkiler

Tasavvufun tedvin dönemi, tasavvufun dinî bir *ilim* olarak tanımlanması, mevzu, mesele ve yönteminin ortaya konması demektir. Buna göre Hücvîrî, hakikatin varlığını ve bilinebileceğini kabul ederek tasavvufun belli bir ilgi alanının olduğunu ve bu alana dair bilgi üretme ve hüküm koyma yetkisine sahip olduğunu savunmuştu. Bu durumda tasavvuf kendisini tanımladığı yeni haliyle dinî ilimler arasına dâhil olmaya çalışmıştı. Hal böyle olunca tasavvufun dâhil olduğu yeni zümrenin kendisini kabul etmesi için en az mevzu, mesele ve yöntemini belirlemesi kadar önemli olan bir diğer konu ise bu ilimlerle ilişkisini açık ve net bir şekilde belirlemesiydi. Nitekim daha genel anlamda şeriat-hakikat ilişkisini tanzim etmek anlamına gelen bu çabadan önce, süreç içerisinde bu ilişki farklı şekillerde varlık göstermişti.<sup>303</sup>

Öncelikle tasavvufun bu süreçte muhatapları, en genel anlamda dinî ilimler ve mezheplerdir. Dinî ilimler Serrâc’ın Cibril hadisine dayanarak yaptığı taksime göre hadis, fıkıh ve tasavvuf olmakla birlikte, iman, islâm, ihsan ayrımı akide, muamele ve ahlak olarak belirlendiğinde kelâm ilmi de dâhil olmaktadır.<sup>304</sup> Mezhepler ise Ehl-i sünnet, Mutezile, Kaderiyye ve Cebriyye’dir. Asıl itibariyle bir otorite paylaşımını ifade eden bu ilişkide, tasavvuf ile Ehl-i sünnet akidesi arasındaki irtibatı en net Kelâbâzî’de görmek mümkündür. Nitekim Kelâbâzî, tasavvufun Ehl-i sünnete tabi bir ilim olduğunu eserinin temel meselesi olarak işlemektedir. Bu sebeple Kelâbâzî’nin eserinde “Ehl-i sünnetin bu

<sup>301</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 237; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 104.

<sup>302</sup> Gazzâlî’nin hakikati arayan zümreleri tasnifi, değerlendirmesi ve tasavvufun bu zümreler içerisinde hakikate ulaştıracak yöneme sahip tek ilim olduğunu ortaya koyan izahları için bkz. Ebû Hamîd Gazzâlî, *el-Munkiz mine’-dalâl*, nşr. Cemil Saliba-Kamil İyâd, Beyrut, Dârü’l-endülüs, 1967, s. 29-109; a. mlf., *Hakikat Arayışı: el-Munkiz mine’-dalâl*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa, Emin Yay., 2013, s. 9-46; Gazzâlî’nin tasavvufun dinî bir ilim oluşuna etkisi noktasında çağdaş bir değerlendirme için bkz. Ekrem Demirli, “Gazzâlî ve Tasavvuf”, *Gazzâlî Konuşmaları*, yay. haz. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yay., 2012, s. 253 vd.

<sup>303</sup> Dinî ilimlerle tasavvuf arasındaki ilişkinin geçirdiği eleştiri-kriz-uzlaşma süreçlerini ayrıntılı şekilde ele alan bir çalışma için bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 29 vd.

<sup>304</sup> Tasavvufun dinî ilimlerden her biriyle ilişkisini müstakil olarak görebilmek adına bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, s. 21-40; Çağdaş çalışmalardan Karamustafa, hadis ve fıkıh özelinde meseleyi ele almıştır. Bkz. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 109-140.

konuda görüşü şudur, sûfilerin cumhuru da onlarla aynı kanaate sahiptir” şeklinde ifadeler sıklıkla geçmektedir.

Kelâbâzî’deki Ehl-i sünnet vurgusu Hücûvîrî’de artarak devam eder. Öyle ki her fırsatta Ehl-i sünnete atıfta bulunan Hücûvîrî, nefsin mahiyeti, ruhun mahiyeti, velâyet-nübüvvet, keramet-mucize, marifet, tevhid ve iman gibi konularda Ehl-i sünnetin konuya dair görüşünü benimsediklerini ifade eder. Karşıt görüşleri ise eleştirerek reddeder. İman bahsinden örnek verecek olursak Mutezile’nin ameli imanın bir cüzü sayması neticesinde günah işleyen imandan çıktığını iddia etmesi üzerine Hücûvîrî, bu tavrı Hâricîlerin büyük günah işleyeni kâfir saymasına benzetmiş bunu “Mutezile, ilim ve amelle ilgili taatlerin tamamına iman adını vermektedir. Bundan dolayı günah işleyen kulu imandan çıkarır. Hâricîler de aynı şeyi söylemekte ve günah işleyen kula kâfir demektedirler” sözüyle ifade etmektedir.<sup>305</sup>

Bir diğer konu ise velâyet-nübüvvet ve mucize-keramet konusudur. Mutezile’nin ‘imanın umumîliği’ kabulüne dayanarak bir kimseyi diğerlerinden ayırştıracak şekilde veli saymayı ve keramet ehli görmeyi reddederek bütün müminlerin Allah’ın velisi olduğunu ve velâyet kerameti gerektiriyorsa bütün müminlerin keramete hak sahibi olduklarını ileri sürdüğünü belirtir. Bu noktada Mutezile’den ayırştıklarını ifade eden Hücûvîrî, imanın umumî olmakla birlikte içerisinde isyan ve itaati de barındırdığını ancak Mutezile’nin isyanı imana dâhil etmediği için velayeti genelleştirdiğini ifade eder.<sup>306</sup> Meleklerin nebi ve velilere göre konumu noktasında da benzer bir ayırma işaret eden Hücûvîrî’ye göre, Ehl-i sünnet nebi ve velilerden mahfuz olanları meleklerden üstün tutarken, Mutezile yaratılışları ve sürekli taat halinde olmaları itibarıyla melekleri peygamberlerden üstün görmektedir. Allah’ın kudretinin sınırlanması ve amelin karşılığı olan vaad ve vaîdin kapsamına giren bu konuda Hücûvîrî, yaratılışın veya fiillerin değil Allah’ın seçmesinin ve üstün tutmasının asıl olduğunu vurgular.<sup>307</sup> Keramet konusunda ise Ehl-i sünnetin teklifin sıhhatini gerekli gördüğünü belirten Hücûvîrî, aklen de imkânsız olmayan kerametın izharının şeriata hiçbir yönden muhalif olmadığı kanaatindedir.<sup>308</sup> Hücûvîrî’nin burada *teklif* kavramına vurgu yapması, velâyetin mükellefiyetlerin kalktığı bir merteye olmadığını vurgulamak içindir.

İmanın kaynağına dair de mezhepler arasında bir mukayese yapan Hücûvîrî, mezheplerin konuya dair tavırlarını şöyle ifade eder:

Fırkalardan biri, “İman, tamamen Allah’tandır” der. Diğer bir zümre ise tam aksine “İman tamamen kuldandır” der. Bu husus Maveraünnehir’de insanlar arasında uzun ihtilaflara sebep olmuştur. Buna göre iman tümü ile Hakk’tandır diyen saf bir Cebriye kanaatine sahip olur. Çünkü bu durumda kulun imanda muztar ve mecbur olması lazım gelmektedir. İman tümü ile kuldandır diyen ise halis bir Kaderiyye görüşünü kabul etmiş olur. Çünkü kul Hakk’ın tarifi olmadan onu tanıyamaz. Tevhid yolu ise Cebirciliğin altında Kaderiyyenin üstündedir.<sup>309</sup>

<sup>305</sup> Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 527; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 349.

<sup>306</sup> Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 446-451; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 276-278.

<sup>307</sup> Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 477; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 300.

<sup>308</sup> Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 435; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 280.

<sup>309</sup> Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 529; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 351-352.

Pasajdan anlaşıldığı üzere Hücûvîrî, imanın Allah'ın mı yoksa kulun mu fiili olduğu tartışmasında ne Mutezile gibi “kul fiilinin fâlidir” demekte ne de Cebriyye gibi kulun iradesini yok saymaktadır. O, görüşünü “Hakikatte iman Hakk'ın hidayetine bitişik olan kulun fiilidir” diyerek ifade eder ve bu anlamda Mutezile/Kaderiyye ile Cebriyye arasında Eş'arîliğe yakın durur. Bunu daha net bir şekilde “Takdiri inkâr Kaderiyye mezhebi, günahları Allah'a yüklemek ise Cebriyye mezhebidir. Şu halde kul, Aziz ve Celil olan Allah'ın kendisine verdiği kuvvet nispetinde kesbinde ihtiyar sahibidir. Din cebr ile kader arasındadır” diyerek ifade eder.<sup>310</sup> Sonuç itibariyle Hücûvîrî, kişinin özgürlüğüyle beraber mutlak kudretin de sınırlanmadığı bir anlayıştan bahseder. Bu anlayış Eş'arîyye'nin bütün fiiller için Allah'ın inayetiyle kulun gayretini birlikte ifade eden *kesp* anlayışıdır.

Dinî ilimlere karşı tavrına baktığımızda, Hücûvîrî'nin kelâm ilmine ve akideye dair görüşlerini tevhid-iman bahislerinde, fıkıh ilmine dair yaklaşımını ise ibâdât bahislerinde görmek mümkündür.<sup>311</sup> Hücûvîrî'ye göre, dinin zâhir ve bâtımını ifade eden şeriat ve hakikat olmak üzere iki yönü söz konusudur. Bunlar arasında ise birbirini tamamlayan bir ilişki ve uyumdan bahsedilebilir. Şöyle ki ilim amelle değer kazanmaktadır ancak diğer yandan ilimsiz amelin getirdiği aşırılıklar dikkate alındığında da ilim son derece önem arz eder. Bu anlamda her bir ibadeti bir makam ya da hâl ile ilişkilendirerek ele alan Hücûvîrî, söz gelimi namazın ahkâmını bilmenin gerekliliğinin yanı sıra namazın kişiyi ahlâkî açıdan bir üst bir mertebeye taşıması gerektiğine de *muhabbet* kavramıyla vurgu yapar. Her bir ibadette bunu yapan Hücûvîrî, tasavvufun alanını da fıkıh ilmi ile uyumlu bir şekilde öne çıkarır. Hücûvîrî'nin bu tavrı, Kelâbâzî'nin tasavvufî bilgiyi, dinî ilimlerin getirdiği yorumların zenginleştirilmesi saymasıyla, Serrâc'ın tasavvufu aşkın bir “iman hakikatleri ilmi” olarak tanımlamasıyla aynı anlama gelmektedir.

Bunların yanı sıra eleştirdiği noktaları da açıkça ifade eden Hücûvîrî'nin, söz gelimi “Kelâmcılardan bir zümre şöyle demektedir” şeklindeki ifadelerinden o görüşe katılmadığı ve reddettiği anlaşılmaktadır. “Kelâmcılardan bir cemaat, ruhu araz olarak gören grupta aynı kanaattedir” demesi ve ardından Ehl-i sünnetin cumhuruna göre ruhun araz değil cevher olduğunu ifade etmesi bu kabildendir.<sup>312</sup> Aynı şekilde Hücûvîrî, Allah için muhabbeti caiz görmediklerini şöyle ifade eder:

Kelâmcılardan bir taife şöyle demiştir: Hakk'ın bize haber verdiği şekildeki muhabbetullah, vech, yed ve istivâ gibi naklî sıfatlardandır. Şayet Kur'ân ve hadisler Allah'ın muhabbetinden bahsetmemiş olsaydı Hakk Teâlâ hakkında böyle bir muhabbeti kabul etmek akıl yönünden imkânsız olurdu. Bu sebeple biz Allah'ın muhabbetine inanırız ancak bunda tasarrufta bulunmaktan geri dururuz.<sup>313</sup>

<sup>310</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 276; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 139; Bu anlamda Hücûvîrî melâmînin tavrının “Muamele ve fiilleri hususunda korkusu Kaderiyye'nin (Mutezile) korkusu gibi, kınayanların muamelesi konusundaki ümidi Mürcie'nin ümidi gibi olmalı” şeklinde ifade eder. Bkz. Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 264; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 126; Yine şu sözü de “Muhavvid söz itibariyle Cebri, fiil itibariyle Kaderî olmalıdır ki Cebr ile kader arasındaki gidişatı sıhhatli olsun” aynı anlamdadır. Bkz. Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 211; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 83.

<sup>311</sup> *Keşfü'l-mahcûb*'un neredeyse tamamında tasavvuf ile dinî ilimleri başka bir ifadeyle şeriat ve hakikati beraber ele alan Hücûvîrî, ilmî dili kullanma ve tasavvufu doğru bir şekilde tanıtmada başarılı olmuştur. Bu değerlendirme için bkz. Karamustafa, *Tasavvufün Oluşumu*, s. 123.

<sup>312</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 502; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 323.

<sup>313</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 550; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 369.



Fukahânın semâ‘ya mubah hükmünü vermesi konusunda ise Hücvîrî:

Merv’de bulunduğum zaman, hadisle uğraşanların önde gelenlerinden biri bana: Semâ‘nın mubah olduğuna dair bir eser yazdım dedi. Dedim ki: Dinde meydana gelen musibetlerin en büyüğü senin gibi imamların ileri gelenlerinden olan bir zâtın, her türlü fiskın kaynağı olan bir eğlenceyi mubah kılmasıdır. Bana dedi ki: Şayet helal görmüyorsan niçin semâ‘ yapıyorsun? Şöyle cevap verdim: Semâ‘nın hükmü çeşit çeşittir. Bunlardan birinin kesin bir şekilde kestirilmesi mümkün değildir. Eğer kalpteki tesiri helal olursa semâ‘ helal, haram olursa haram, mubah olursa mubah olur.<sup>314</sup>

Buraya kadar mezheplerle tasavvufun ilişkisine baktığımızda, Hücvîrî’nin Mutezile’yi birçok açıdan eleştirirken Mâturîdî (Eş‘arî) çizgiye daha yakın durduğu anlaşılmaktadır. Mutezile’yi eleştirdiği noktalar, ameli imandan bir cüz sayması, aklı tek müdrike kabul etmesi, kulun fiilinin faili olması, vaad-vaîd konusunda nedenselliği savunan bir adalet anlayışı geliştirmesi gibi genel itibarıyla Allah’ın kudretini sınırlayan konulardadır. Bunların yanı sıra ilâhî sıfatları reddeden Mutezile’ye cevaben “Bilmelisin ki Allah’ın sıfatları yine O’nunla mevcuttur. Fakat sıfatlar O değildir. O’nun bir parçası da değildir”<sup>315</sup> diyerek Eş‘arî kelâmının düşüncesini savunmuş, bunun gibi daha birçok konuda Mutezile’yi Ehl-i sünnetin argümanlarıyla eleştirmiştir. Diğer yandan ‘kudreti ilâhînin sınırlandırılmaması’ gibi Ehl-i sünnet kelâmının meselelerini tasavvufta ele alarak tasavvufa bir çeki düzen verme gayesi de taşımaktadır.

Bu gayeyi tasavvufun mesâilini oluşturan daha özel konularda da görmek mümkündür. Bu anlamda tasavvuf kelimesinin, yaklaşık aynı anlamı/tavır ihtiva eden benzer kavramlara tercihi, âdâb bahislerinin ayet ve hadislere dayalı şer‘î kurallara uygun bir çerçeveye yerleştirilmesi ve dinî ilimlerle ihtilaf edilen konulara sûfîlerin yaklaşımı gerek tasavvuf ehli içerisindeki muhataplara gerekse dinî ilimlere karşı tasavvufun asıl kimliğini gösterme amacı taşımaktadır.

<sup>314</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 650; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 457.

<sup>315</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 208; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 80.





**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:**  
**TASAVVUF İLE İLGİLİ DİĞER MESELELER**

### 3.1. Tasavvufun Tanımı ve İlgili Kavramlar

Tasavvufu dinî bir ilim olarak ortaya koymaya çalışan tedvin dönemi müellifleri, belli başlı soru ve sorunları hareket noktası olarak belirlemişlerdir. Tasavvuf içerisinde baş gösteren aşırılıklar ve diğer din ilimleriyle yaşanan sorunlar sonucunda, en genel anlamda tasavvufun ne olduğu, aynı anlamı karşıladığı düşünülen benzer kavramlardan ayrışan yönleri ve buna bağlı olarak ana kavram olması açısından neden tasavvufun seçildiği, bu seçimde etkili olan aşırılıkların ve tasavvufun iç sorunsalı olan bu aşırılıkların önünün alınması noktasında tasavvuf âdâbının sınırlarının ne olduğu ve son olarak diğer ilimlere karşı tasavvufun kendisini izah ve müdafaa etmesini zorunlu hale getiren tartışma konuları açıklığa kavuşturulmak istenmiştir. Bu kısımda, tedvin dönemi müelliflerinin konuya dair tutumlarını da dâhil ederek, Hücvîrî'nin sırasıyla bu sorulara yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız.

Tedvin dönemi eserlerinde *sûfi* ve *tasavvuf* kavramlarının müstakil olarak ele alınması, dönemin bir problemi olarak isimlendirme sorununa işaret etmektedir.<sup>316</sup> Öyle ki Hücvîrî ve diğer tedvin dönemi müellifleri, bu iki kavramı eserlerinin muhtelif yerlerinde işleyerek tasavvuf hakkındaki eleştiri ve ithamlara cevap vermeyi amaçlamışlardır. Buna göre sorunun arka planını anlamak adına meseleyi, isimlendirmenin gerekliliği, söz konusu isme dair yapılan tanımlar ve kökenine dair ileri sürülen görüşler şeklinde ele almak mümkündür.

İlk olarak isimlendirmeyi gerekli kılan sebepleri izah noktasında, Hz. Peygamber'in ardından dinî yaşantıda başlayan bozulmalara değinmek gerekir. Zira bu durum toplumda azınlık haline gelmiş bir grubun, toplumun yeni değer ve dindarlığını şiddetle eleştirmesine sebep olmuştur. İslâm'a uygun yaşantının nasıl olacağı Hz. Peygamber'in örnekliğinde ve ashâbın taşıyıcılığıyla devam ederken özellikle dört halife döneminden sonra başlayan zenginleşme, bu zamana kadar tercih edilen fakirliğe dayalı yaşantının yerini refahın almasıyla dünyaya düşkünlüğün baş göstermesine sebep olmuş, duruma karşı bir tepki ve eleştiri olarak saâdet asrındaki yaşantıya geri dönmeyi arzulayan kimseler yeni toplum düzeninin bu tür bir dindarlığa elverişli olmadığını düşünerek toplumdaki ayrışmaya başlamışlardır.<sup>317</sup> Asıl itibarıyla bu ayrışma, söz konusu kimselerin yaşantılarındaki farklılaşmadan değil aksine toplumun dindarlığında ve ahlakındaki yozlaşmadan kaynaklanmaktadır.<sup>318</sup> Bir bakıma, bu dönemde tasavvufi düşüncedeki zühd

<sup>316</sup> Hücvîrî söz konusu kavramlara dair birçok araştırmanın yapıldığını ve hatta eserler telif edildiğini belirtir. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 227; a. mlf, *Hakikat Bilgisi*, s. 95.

<sup>317</sup> Ebû Hafs es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, Tefik Ali Vehbe, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînîyye, 2006, I, 75; A. J. Arberry, *Tasavvuf: Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, Gelenek Yay., 2011, s. 30-31; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 18; Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", s. 11; Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine*, s. 36-37; Böyle bir yaşantı topluma karşı radikal bir tavır/nefret olarak değerlendirilmiştir. Bu anlamda bkz. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 3-5.

<sup>318</sup> Bu tepkinin ve ayrışmanın sırf refaha bağlı dindarlıktaki zafiyetlere karşı değil, o dönemde Hz. Ali-Muaviye arasındaki siyasi karışıklıklara ve Kerbelâ olayına karşı gelişmiş olabileceği de ileri sürülmüştür. Bkz. Salih Çift, "Tasavvuf Geleneğinde Hz. Ali ve Ehl-i Beyt", *Din ve Hayat Dergisi*, Sayı 23, Ekim 2014, s. 45.

hareketi genel zahitlikten ayrılarak, değişen toplum içerisinde azınlıkta kalmıştır denilebilir.

Toplumdan ayrılan bu kimselere, gurabâ, fukarâ, seyyâhûn, cû'ıyyûn, ubbâd, zühhâd vb. isimler verildiği görülür.<sup>319</sup> Genel karakteristiği beden ve kalben *dünyayı değersiz görmek* olan ve Hz. Peygamber ve ashabının yaşantısını ifade eden *zühd* kavramı,<sup>320</sup> diğerlerine nispetle daha kapsayıcı bir kavram olarak yaklaşık hicri üçüncü asrın ortalarına kadar söz konusu yaşantının en genel ifadesi haline gelmiştir. Bu manada zühd salt tepkisel hareket olmasının ötesinde yaşantıda öze/asla dönüşü ifade etmektedir.<sup>321</sup> Ancak her açıdan tam bir tecrit hali yaşayan zühd ehli içerisinde aşırılıklar baş göstermeye başlayınca, Kur'an ve sünnete dair mevzu ve yöntemlerini belirleyerek, teşekkülünü tamamlamış hadis, fıkıh gibi dinî ilimlerin itham ve eleştirisine maruz kalmıştır. Bunun neticesi olarak *ilim* hüviyeti kazanmanın gerekli görülmediği, daha çok dinî yaşantının ön plana çıktığı zühd düşüncesinin yeni bir kimliğe büründüğü görülür. Öyle ki iddiacıların aksine dine muvafık hareket eden kimselere mutasavvıf denmiş ve bundan sonra sûfilerin, düşünülenin aksine, Kur'an ve sünnete dayalı bir oluşum olduğunu ilim disiplini içerisinde ifade etmeleri zorunlu hale gelmiştir.<sup>322</sup> Bundan sonra Sünnî tasavvuf dönemi başlamış, ilim olmanın gereği olan mevzu, mesele ve yöntemin belirlenmesiyle tasavvuf ilminin konusu/alanı ahlak, meselesi ise hâller ve makamlar olmuş, dinî yaşantıya zarar veren aşırılıklar izale edildikten sonra *zühd*, tasavvufun makamlarından bir makam olarak varlığını sürdürmüştür.<sup>323</sup> Bu disiplinin taşıyıcı kavramı olarak karşımıza çıkan *tasavvuf* ifadesinin ise hicri üçüncü asrın ortalarından itibaren bir yandan tanım ve tarifleri yapılırken bir yandan da kökeni üzerinden tahliller yapılmıştır.<sup>324</sup>

Tebe-i tâbiîn nesline tekabül eden bu yıllardan sonra kullanımı yaygınlaşan<sup>325</sup> tasavvuf ve sûfi kavramlarının izahında iki yaklaşım karşımıza çıkar. Bunlardan ilki, neredeyse her bir sûfi için farklılık arz eden, tanım ve izahlar, diğeri ise söz konusu kavramların kökenine ilişkin önerilerdir. Başka bir ifadeyle 'Tasavvuf nedir?' sorusunun, köken analizi ve sûfilerin tanımları şeklinde iki türlü cevabı mevcuttur. Bu iki yöntem

<sup>319</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 11; Sühreverdî, *Avârif*, I, 74; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 18.

<sup>320</sup> Seyyid Şerîf Cürçânî, *Mu'cemü't-ta'rifât*, s. 99; Abdurrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2015, s. 282-283; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 397; Zühdün anlamı ve ahlaklanmada bir mertebeye olarak mahiyetini anlamak için bkz. Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine*, s. 41.

<sup>321</sup> Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 48.

<sup>322</sup> Tasavvufun bir din ilmi olarak tedvinine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu: Şeriat-Hakikat İlişkisi*, s. 41-129; Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 219-244.

<sup>323</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 72-73; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 109-110; Sülemî, "Derecâtü'l-muâmelât", *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, nşr. ve çev. Süleyman Ateş, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981, s. 24; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 218-223.

<sup>324</sup> "Bu ifade üçüncü yüzyılın ortalarından itibaren sadeliği tercih edenlerin olağan lakabı haline gelirken dördüncü asırda irfani bir anlam da kazanmıştır" sözü bu duruma işaret eder. Bkz. Arberry, *Tasavvuf*, s. 33.

<sup>325</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 42; Serrâc, sûfi ve tasavvuf kelimelerinin H. III. asırdan itibaren yaygınlık kazandığı şeklindeki kanaatin aksine, sahabe ve tâbiûn zamanından itibaren kullanıldığını savunur. Bu manada Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) tavaf eden bir kimseden *sûfi* diye bahsetmesini ve Süfyân-ı Sevrî'nin (ö. 161/778) sûfi ismini alan ilk kişi olduğu bilinen Ebû Hâşim es-Sûfi'den haber vermesini delil gösterir. Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 42.

birbirinden bağımsız ve tamamen ayrı şeyler değildir. Yapılan tanımlar içerisinde köken ihtimallerini barındıran ifadeler de mevcuttur. Başka bir deyişle sūfîlerin açıklamaları, buldukları hâle ve mertebeye göre şekillendiği için genel itibarıyla öznel ifadelerdir. Ancak söz konusu süreçte tasavvufa yöneltilen birçok eleştiri ve ithamlara karşı, kavramları nesnel bir şekilde kökenleri üzerinden tanıtmak bir yöntem olarak dikkate değer kabul edilmiştir. Buna göre söz konusu kavramların tanımları sūfî ve tasavvuf kelimesinin kullanımının yaygınlaşmasıyla başlarken, kökene dayalı izahlar tasavvufun kimliğinin ortaya konulmasında önemli bir konu olarak karşımıza çıkar.

### 3.1.1. Tasavvuf Kelimesinin Kökeni Hakkındaki Tartışmalar

Tasavvuf ve sūfî kelimesinin kökeni meselesi, sūfî müelliflerin üzerinde ihtilaf ettikleri bir konudur. En başta böyle bir köken meselesinin söz konusu olamayacağını savunanlar ve köken arayışına girenler olmak üzere ikiye ayrılan sūfîlerden köken arayışında olanlar da kendi içlerinde belli bir kavramda fikir birliğine varabilmiş değildir. Bu sebeple tasavvuf ve sūfî kelimesinin kökenine dair sūf, ehl-i suffe, saffî evvel ve safâ gibi birden çok ihtimal gündeme gelmiştir. Kavramların iştikak açısından uygun kabul edilip edilmemesinde ise farklı kıstaslar söz konusudur. Genel olarak bütün tanım ve köken önerileri mana bakımından uygun sayılmakla birlikte bazısı lafız/dil kurallarına göre ya da kapsayıcılığı açısından kabul görmemiştir.

Sūfîlerin yaşantı itibarıyla hayatlarını idame ettirecek az bir şeyle iktifa etmeleri, diğer bir ifadeyle müreffeh bir hayatın dinî yaşantıyı bozduğunu görmeleri, kendilerini dünyadan ve dünyalık her şeyden uzaklaşmaya sevk etmiştir. Bu durumun bir gereği olarak bazı sūfîler, zahmetsiz ve kolay elde edilebilen ve herhangi bir zenginlik ve statü göstergesi olmayan yün, Arapça ifadesiyle *sūf* giymeyi tercih etmişlerdir.<sup>326</sup> Giydikleri bu kıyafete nispetle de *sūf giyen* anlamında *sūfî* şeklinde isimlendirildikleri ileri sürülmüştür.<sup>327</sup> Bu ihtimal, ekseriyetin kabul ettiği ve hem lafız hem de mana açısından uygun bulunduğu görüştür.

Tedvin dönemi müelliflerinin ilki olan ve bu açıdan tartışmayı ilk kez ele alan Serrâc sūfî kelimesinin *sūftan* türediği kanaatindedir. Ancak Serrâc'ın bu konudaki hareket noktası lafız ve mana uyumu olmamıştır. Onun bu kavramı seçme nedeni zâhire göre verilen hükmün bâtına göre verilenden daha isabetli olduğunu düşünmesidir. Çünkü Serrâc'a göre sūfîlerin sahip oldukları ilim, hâl ve ahlaka nispetle verilen isimler, söz konusu kıstasların değişmesiyle sürekli farklılaşacak, birbirlerinden farklı mertebelere sahip sūfîler için genel geçer ve kapsayıcı bir ismin verilmesi mümkün olmayacaktır.<sup>328</sup>

<sup>326</sup> Demirli, *Sadreddin Konevî*, s. 49; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 19.

<sup>327</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 40-41; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 12; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 464; Sühreverdî, *Avârif*, I, 71.

<sup>328</sup> Diğer ilimlerin isimlendirilmelerine kıyasla Serrâc, tasavvufun kapsayıcı bir ilme ve hâle sahip olduğunu düşünmektedir. Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 40-41; Tasavvuf ilminin mahiyeti noktasında Serrâc'ın bu tavrının değerlendirilmesi için bkz. Demirli, *Sadreddin Konevî*, s. 49-50; a. mlf., *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 49-50; a. mlf., "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", s. 10; Ayrıca kişinin ilim, hâl ve huydan sahip olduğu mertebesine işaretle isimlendirilmesi, başkaları tarafından hürmet ve iltifata sebebiyet verebileceği için riya ve kibre düşme endişesiyle uygun görülmemiştir. Bkz. Sühreverdî, *Avârif*, I, 71.

Bir bakıma Serrâc, diğer ilimlerin tamamının hakikatini teşkil eden ve bütün halleri içerisinde barındıran tasavvuf ilmi için böyle kapsayıcı bir ismin mevcut olmadığından yakınmakta ve zorunlu bir isimlendirme tercihinde bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Serrâc, tasavvufun ilim olarak kabul görmesini kolaylaştırmayı da amaçlamış gözükmektedir. Nitekim söz konusu ismin meşruiyet problemiyle karşı karşıya kalması durumunda meşru bir dayanağa ihtiyaç duyulacaktır. Bu bağlamda Serrâc Hz. İsa'nın takipçilerine giydikleri kıyafet sebebiyle *Havâri* denmesini, giyilen şeye nispetle ismin verilebileceğine, Hz. Peygamber'in ve ashâbtan özellikle ehl-i Suffe'nin yün giymelerini ise sûfilerin seçtikleri kıyafetin meşruiyetine delil göstermiştir.<sup>329</sup> Böylece her iki yönden de meşruiyet sağlanmış sayılabilir.

Diğer bir iştikak noktası ise ehl-i Suffe'ye nispetle *suffe* kelimesidir. Ehl-i Suffe'nin dünya ile irtibatı keserek zühde dayalı ve yalnızca ibadetlerle meşgul bir hayatı benimsemeleri, sûfîler tarafından örnek alınmış ve aralarındaki bu benzerlik söz konusu köken ihtimalini ortaya çıkarmıştır.<sup>330</sup> Öyle ki "Sûfîler ashâb içerisindeki ehl-i Suffe gibidir" sözü bu duruma işaret eder. Nitekim Kelâbâzî, iştikak noktası olarak *sûfu* kabul etmesine rağmen, yapılan bütün tanımların ve köken önerilerinin ehl-i Suffe'de toplanabileceğini de özellikle ekler.<sup>331</sup> Aynı zamanda bu kavram üzerinden sûfîlerin meşru bir topluluğa benzemeleri veya benzetilmeleri, sûfîler için bir dayanak teşkil etmektedir. Böylece sûfîler, zühd hayatına dair ve sonrasında tasavvuf ve sûfî kelimeleri için ileri sürülen *bidat* suçlamalarına karşı ehl-i Suffe'nin yaşantısından deliller sunmuşlardır. Bu açıdan söz konusu benzerlik sıklıkla karşımıza çıkacaktır. Ne var ki *suffe*, manayı karşılıyor olmasına rağmen lafız itibarıyla uygun olmayan ihtimallerdendir.

İlk safta bulunma anlamında *saff-ı evvele* nispet edilmeleri ise 'Allah'ın huzurunda ilk safta olma' manasındadır.<sup>332</sup> Sûfîler bu kavramla, insanların değer verdiği toplumun ileri gelenlerine karşı bir eleştiri mahiyetinde, değer, insanların huzurunda önde olmada değil Hakk'ın huzurunda önde olmada olduğunu vurgulamaya çalışmışlardır. Meseleyi namazdaki ilk saffin değeriyle ifade etmek, insanların içerisinde görünür ve ayrıcalıklı olmayı şiddetle reddeden sûfîler için uygun olmayacaktır. Zira onlar arka saflarda kalarak Hakk'ın huzurunda önde olmayı elde etmeyi amaç edinmişlerdir.

Kökene dair ileri sürülen görüşleri daha çok lafız yönünden değerlendiren Kuşeyrî, bu kritere uygun olmasına rağmen *sûf* kelimesini iştikak noktası kabul etmez. Bunun gerekçesini ise yün giymenin yalnızca sûfîlere ait bir alışkanlık olmadığıyla açıklar. Aynı zamanda sûfîlerden yün giymeyi tercih edenlerin de bunu belli bir amaç güderek yani dünyaya dair tavırlarını izhar etsin diye yapmadıklarını düşünür. Asıl itibarıyla Kuşeyrî iştikak arayışını da doğru bulmaz. Sûfîlerin her halleriyle tanıdıklarını ileri sürerek bu

<sup>329</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 41; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 13-14; Sühreverdî, *Avârif*, I, 70.

<sup>330</sup> Demirli, *Sadreddin Konevî*, s. 50.

<sup>331</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 12; Ehl-i Suffe'nin yün giydiğine dair de rivayetler mevcuttur. Zira yün fakirliği simgelediği için ehl-i Suffe'nin zühd yaşantısına da muvafiktir. Böylece iki yönden de iştikak noktası sayılması mümkündür. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 6.

<sup>332</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 10; Sühreverdî, *Avârif*, I, 72.

ismin kendilerine verilmiş “Camid bir özel isim/lakap” olmasının daha doğru olduğu kanaatindedir.<sup>333</sup>

Hücvîrî ise kökene dair ileri sürülen kavramların, tasavvuf ve sûfî kelimelerinin bütün manalarını içermediği ve lafız yönünden uygun olmadıkları gerekçesiyle, Kuşeyrî'nin ileri sürdüğü gibi, bu iki kelimenin camid bir özel isim olduğunu savunur.<sup>334</sup> Başka bir ifadeyle Hücvîrî, daha çok dil kurallarına dayalı ya da tek bir manaya/yöne işaretle yapılan iştikak önerilerini doğru bulmaz. Hal böyle olunca, neredeyse konunun tamamını *safâ* kavramı üzerinden anlatması bir çelişki olmaktan çıkar. Zira Hücvîrî *safâyı*, yalnızca kökeni ve lügat manası açısından değil tasavvufu ifade eden ahlaklanma ve arınmanın taşıyıcı kavramı olarak değerlendirmektedir.<sup>335</sup> Bu manada sûflerin ilim, hâl ve ahlakını ifade eden taşıyıcı kavram olarak Serrâc'ın *sûfu* seçtiği gibi Hücvîrî de *safâyı* seçmiş, *sûf* zâhirî olarak ‘dünyalığın terkini’ ifade ederken bir yandan da ‘dünyaya dair arzuları bâtından/kalpten çıkarmak’ anlamındaki *safâyı* da içine alan kapsayıcı bir kavram olarak kullanılmıştır.

Tasavvuf ve sûfî tariflerinin, tasavvufun nasıl anlaşıldığıyla ilgili olduğunu ileri süren Afîfî, söz konusu kavramlara dair yapılan izahları iki gruba ayırır. Buna göre bir grup tasavvufu ‘ahlaklanma’ olarak görürken diğer bir grup ‘Allah’a ulaştırın yol’ olarak kabul etmekte ve ilk grup ahlaka diğeri ise amele dayalı izahta bulunmaktadır.<sup>336</sup> Yanı sıra söz konusu tariflerde öne çıkan kavramlara da atıfta bulunan Afîfî, tasavvufu ahlaklanma şeklinde değerlendirenlerin ifadelerinde *safânın* öne çıkan kavramlardan biri olduğunu zikreder.<sup>337</sup>

Hücvîrî, *safânın* anlamının Hz. Ebû Bekir'in yaşadığı şekliyle “Kalbin Allah dışındaki her şeyle irtibatını kesmesi ve elinde dünyalık bir şey bulundurmamak” olduğunu vurgular.<sup>338</sup> Böyle bir yaşantının aksinin ise *safânın*, zıddı olan *kedere/bulanıklığa* karşılık geldiğini belirten Hücvîrî, her ikisinin de hem zâhire hem de bâtına taalluk eden yönlerinden bahseder. Buna göre zâhirde Allah ile irtibatı engelleyecek her türlü dünyalık ve bunlara karşı olan arzular *kedere*, bu engellerin tamamını terk ve kalp tasfiyesi ise *safâyı* karışıl gelmektedir. Daha genel bir ifadeyle her iki açıdan da bir terk amelîyesi olan *safâdan* maksat, zıddı olan *bulanıklığı* ortadan kaldırmaktır. Hücvîrî bu noktada kişiye düşenin devamlı mücâhede olduğu kanaatindedir. Nitekim mücâhede ile arınma ve ahlaklanma anlamındaki *fenâ* yaşanacak ve hakiki manada Hakk'ın vasfı olan *safâyı* kul mecazi de olsa elde etmeye gayret edecektir.<sup>339</sup>

<sup>333</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 464; Kuşeyrî'nin tasavvuf ve sûfî isimlendirmelerine ilişkin iştikak arayışını reddeden tavrının ayrıntılı analizi için bkz. Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, s. 47-49; Yün giymenin sanıldığı gibi genel kabul gören bir giyim tarzı olmadığı aksine yalnızca belli bölgelerde tercih edildiği yönünde iddialar söz konusudur. Bkz. Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 26.

<sup>334</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 230; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 95.

<sup>335</sup> Tasavvufun *güzel ahlak* olduğunu açıklarken Hücvîrî, ahlakın Hakk'a ve halka yönelik iki cihetinden bahseder. Bunlardan ilki *rızâ* kavramıyla diğeri ise *sabır*/tahammül kavramıyla alakalıdır. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 234; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 101, 104.

<sup>336</sup> Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 37; Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 223.

<sup>337</sup> Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 37.

<sup>338</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 228; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 96.

<sup>339</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 232; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 96-97.



Buna göre fenâ ve bekâ kavramlarıyla ilişkilendirdiğimizde fenâ kedere, bekâ ise safâya karşılık gelmektedir.

Hücvîrî safâ ehlini sûfi, mutasavvif ve mustasvif olmak üzere üç zümreye ayırarak ilk ikisinin makbul üçüncüsünün ise merdûd olduğunu belirtir. Makbul olan iki zümrenin birbirinden farkını ise *vuslat* ve *usûl* kavramlarıyla ifade eden Hücvîrî, sûfinin ‘Allah’ın ahlakıyla ahlaklanma’ noktasına ulaştığını, mutasavvıfın ise bir usûl takip ederek vuslata erme çabasında olduğunu ifade eder. Hücvîrî’nin özellikle *vuslat* ve *usûl* kavramlarını kullanarak vurgulamak istediği, vuslat düşüncesinin İbâhîler’in sandığı gibi mükellefiyetleri ortadan kaldıran bir son olmadığı ve ancak bir usûl/yöntem takip edilerek vuslata ermenin mümkün olabileceğidir.<sup>340</sup> Burada Hücvîrî’nin vurguladığı meseleler, tasavvufun içerisinde bulunduğu süreç itibarıyla son derece önem arz etmektedir. Zira herhangi bir yol yöntem takip etmeksizin vuslat/kemâl ehli olduğunu iddia ederek mükellefiyetleri terk eden sahte sûfiler, erken dönem sûfi müelliflerin öncelikli muhatabı olmuştur. Bu açıdan vuslatın belli bir sistem içerisinde tasavvufî terbiyeye dayandığını özellikle vurgulayan Hücvîrî, aynı zamanda mükellefiyetlere karşı tutumun nasıl olması gerektiğine de dikkat çeker.

Son olarak köken önerilerinden bahsederken yer yer meşruiyet vurgusu yapmamızın nedeni olan tasavvuf ve sûfi kavramlarının *türedi/bidat* olduğu yönündeki eleştirilere Hücvîrî isim-mana ayrımıyla cevap vermektedir. Hücvîrî’ye göre bütün sûfiler bu kavramların sonradan kullanılmaya başlandığı konusunda hemfikirlidir. Ancak tasavvuf ehli bu kavramla beraber türemiş değildir. Aksine selefî örnek alındığı, aynı anlamı karşılayan zühd, fakr gibi farklı isimlerle süregelen bir yaşayış sürmüşlerdir. Nitekim Ebü’l-Hasen el-Bûşencî’nin “Bugün tasavvuf, hakikati olmayan bir isimdir, bundan önce ise ismi olmayan bir hakikatti”<sup>341</sup> ifadesi her ne kadar ismin değil mananın önemli olduğuna ve zaman içerisinde baş gösteren sahte sûfilere işaret etse de, mana itibarıyla sürekliliğin olduğunun da göstergesidir. Bu sebeple Hücvîrî mananın varlığını reddedenleri, Hz. Peygamber’in vasıflarını, ahlakını ve yaşantısını reddetmekle suçlar.<sup>342</sup>

Netice itibarıyla Hücvîrî ‘Gerçek tasavvufun ne olduğunu’ ilim-amel bütünlüğü içerisinde başka bir ifadeyle pratiğe dayalı yönünü tabakât kısmında aktarmış, yanı sıra tasavvuf ve sûfi kavramlarının kökenine dair ileri sürülen görüşleri ve yapılan tanımları sunarak meseleyi filolojik düzeye de taşımıştır. Bu manada tasavvufun mahiyetine ilişkin ileri sürülen köken önerileri ve tanımları genel anlamda dünyaya karşı zühd yaşantısının seçildiğine ve fakirliğe işaret eder. Tasavvuf kavramının yanı sıra bu manaları ifade eden farklı kavramların kullanılması da genel bir tavrın yansıtılmaya çalışıldığının göstergesidir. Bundan sonra tasavvuf ve sûfi kelimelerinden önce kullanılan benzer kavramlarla tasavvufu kıyaslayarak ‘Neden bu ilme tasavvuf dendiği?’ sorusu, söz konusu kavramların yaşantıya akseden yönlerinde ortaya çıkan aşırılıklara dikkat çekilerek cevaplanacaktır.

<sup>340</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 231; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 99.

<sup>341</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 239; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 105.

<sup>342</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 228; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 105.

### 3.1.2. Tasavvuf-Fakirlik İlişkisi

'Yoksun ve ihtiyaç sahibi olmak' anlamında *fakr* kavramı, zâhirde hiçbir şeye sahip olmamakla birlikte bâtında Allah dışında kimseden beklenti içerisinde olmamayı ifade eder.<sup>343</sup> Fakirlik, zühd ehlinin refaha ve dünyaya düşkünlüğe tepki olarak Hz. Peygamber'i ve ashâbını örnek alındıkları yaşam tarzı olarak karşımıza çıkar. Özellikle ehl-i Suffe'de temessül eden bu yaşayış, aynı zamanda tasavvufun temel karakteristiğini yansıtmaktadır. Kendilerini bütünüyle dini yaşamaya adanmış bu zümreye Hz. Peygamber'in herhangi bir müdahalesi söz konusu olmadığı için sûfiler/zâhidler de onları ideal örnek olarak kabul etmişlerdir.<sup>344</sup>

Ancak, gündelik hayatta birçok uygulamayı tevekküle aykırı gören *mutlak tecrit* ehli kimseler ve miskinlik statüsünden faydalanmak isteyen sahte sûfiler, toplumdaki zühd ve fakirlik düşüncesini etkilemiş ve dinî ilimler tarafından sûfilerin eleştirilmesine sebep olmuşlardır. Nitekim toplumun bir kesimi, dinî açıdan hiçbir mahzur olmayan çalışıp kazanmayı tevekküle aykırı görmekte ve değersiz addetmektedir.<sup>345</sup> Bu noktada sûfî müellifler fakirliğin yanlış anlaşıldığını ve istismar edildiğini vurgulayarak içten müdahaleyi zorunlu görmüşlerdir. Böylece tıpkı zühd konusunda olduğu gibi fakirlik de aşırılıkları giderilerek tasavvuf ilminin meselelerinden/makamlarından biri haline gelmiştir.<sup>346</sup>

Tasavvufun ilim sistematigi içerisinde meselelerini izah etme çabasında olduğu tedvin sürecinde, fakirliğe dair yapılan tanımlarda bizzat eleştirilerin nedenlerini görmek mümkündür. Buna göre fakirliğe yöneltilen eleştirilerden biri, seçilen hayatın zorunlu olarak muhtaçlığı gerektirmesi sebebiyle dilencilik yapmaya sevk ettiği yönündedir. Yöneltilen eleştirilere karşı 'talep etmenin/istemenin' şekil ve şartlarını ortaya koymak ve böylece toplumda dilenciligi meslek edinmiş kimselerden ayırmak zorunlu hale gelmiştir. Bu manada fakirlerin tavrını ortaya koymak için Serrâc, fakr ehline dair yaptığı üçlü tasnifte isteme ve alma (dilenme) meselesi üzerinden izahta bulunur. Hatta yaptığı tasnifte zümrelerin ayırt edici tek yönü bu konudaki tavırlarıdır denilebilir.<sup>347</sup> Hücvîri ise istemenin sûfiler tarafından caiz görüldüğü belli durumlardan bahseder. Buna göre istenen şeyin zaruri olması ve sürekli düşüncüyü meşgul etmesi, dilenme yoluyla nefsi terbiye, dünyevî isteklerini Allah'a arz etmekten hayâ duymaları, sûfilerin mazur gördüğü hallerdir.<sup>348</sup> Bu şartların yanı sıra vesileye değer atfetmeme ve istenilen şeyi elde ettikten sonra halin değişmemesi özellikle üzerinde durdukları hususlardır.<sup>349</sup>

<sup>343</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rifât*, s. 142; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 131.

<sup>344</sup> Hücvîri, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 215; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 85.

<sup>345</sup> Zühd hayatındaki aşırılıklar noktasında tevekkül-kesb ilişkisi için bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 70-89.

<sup>346</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 74-75; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 112-113; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 452-462; Zühdün alanları, bu alanlarda meydana gelen aşırılıklar ve tashihi noktasında ayrıntılı bilgi için bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 65-89.

<sup>347</sup> Buna göre dilenmeyi reddedenler, dilenmeyenler ancak istemediği halde verildiğinde alanlar, ihtiyaçlarını hallerini bilenlere açanlar ve karşılığında verilen alanlar şeklinde üç farklı grup söz konusudur. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 74-75.

<sup>348</sup> Hücvîri, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 604-605; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 419-420.

<sup>349</sup> Hücvîri, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 606; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 421.

Fakirlik meselesine dair kesin bir açıklık getirmek adına Hücûvîrî, *şeklî ve hakikî* olmak üzere iki türlü fakirlikten bahseder. Şeklî olan adından da anlaşılacağı üzere malın mülkün olmaması, hakikî olan ise Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) “Fakr, kalbin ağyardan hâlî olmasıdır” şeklinde ifade ettiği<sup>350</sup> Bu manayı Ebû Hâzîm el-Medenî'nin (ö. 291/903-4) *istiğnâ aninnâs* (insanlara ihtiyacı bulunmamak) şeklinde ifade ettiği de bilinmektedir.<sup>351</sup> Acziyet ve kudretin idraki ile ilgili olan bu durum, Allah dışındaki her şeyin *acziyetini* başka bir ifadeyle sınırlılığını anladıktan sonra Allah'a yönelmek, bütün beklenti ve arzuların kurtularak Allah'a güvenmektir.<sup>352</sup> Bu manada ise *istiğnâ billah* ifadesi kullanılmıştır.<sup>353</sup> Bu dereceye ulaştıktan sonra kişinin zâhîren zengin ya da fakir olması, yani sebeplerle bulunması herhangi bir sorun teşkil etmez. Hücûvîrî'nin bu kesin ifadesi kesbi, tevekküle aykırı görenlere bir eleştiri mahiyetindedir. Zira Hücûvîrî'ye göre, fakirlik konusunda asıl olan beklentilerden kurtulmaktır. Bundan sonra kişinin ihtiyaç sahibi olması durumunda dilenmesi de söz konusu olamaz. Çünkü sûfiler fakirlikten değil, onun elden gitmesinden korkmuşlardır.<sup>354</sup> Hücûvîrî neticede konuyu *esbâba tevessül* (her türlü sebebe bağlanma) ile irtibatlandırarak fakirliği dilencilığe sebep gören itham ve eleştirilere karşı meselenin çerçevesini çizmeye, bir diğer ifadeyle *esbâba tevessülün* hangi ölçüye kadar mazur görüldüğünü ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca ehl-i Suffe'den bahsederken de böyle bir ayrıma değinen Hücûvîrî, önemli olanın kalbin fakirlik ve zenginliğe karşı tavrı olduğunu vurgular. Çünkü böyle bir tavır, tasavvufu, bir yandan din ilimleriyle uzlaştırmaya diğer yandan sapkın ve aşırı eğilimlerden ayırtırmaya çalışan sûfî müellifler için kaçınılmazdır.

Hücûvîrî birçok konuda sûfiler arasındaki görüş ayrılığına yer verdiği gibi bu konuda da fakirlik ve zenginliğin üstünlüğü hususundaki ihtilafa değinir. Bu görüş ayrılıklarını Hücûvîrî'nin yaptığı *şeklî ve hakikî* fakr ayrımına göre ikiye ayırmak mümkündür. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi maddi yokluk şeklinde anlaşılan *şeklî* fakirlik söz konusu olduğunda, kişinin başkasına muhtaç olma durumu ileri sürülerek zenginliğin üstün tutulduğu görülür. Ancak hakikî manadaki fakirlik, yalnızca Allah'a karşı muhtaçlığı ve O'nunla olan zenginliği, başka bir ifadeyle insanlardan müstağni olmayı ifade ettiği için fakirlik üstün tutulmuştur. Çünkü insanlara dair beklenti ortadan kalktıktan sonra muhtaçlık gibi bir durum söz konusu olmayacak ve kişinin zahiren sebeplerle bulunması sakıncalı görülmeyecektir. Kuşeyrî bu durumu 'ihtiyarı terk etmek' olarak değerlendirir. Yani Hakk'ın kendisi için takdir ettiğine razı olmak ve gereğini yerine getirmek. Bunun

<sup>350</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 216, 221; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 92.

<sup>351</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 300; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 158.

<sup>352</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 455.

<sup>353</sup> Bu durumda *istiğnânın*, bir yandan Allah ile irtibatı, diğer yandan insanlara karşı tavrı ifade eden iki yönü mevcuttur. Aynı zamanda fakr-gınâ birbirinin karşıt anlamı olarak görülse de gınânın, fakrın bir üst mertebesi olduğunu söylemek de mümkündür. Söz konusu bu ilişki 'fakr ilallâh' ve 'istiğnâ billâh' kavramlarıyla ifade edilmektedir. Fakr ilallâh, ihtiyaçları yalnızca Allah'a arz etmeyi, *istiğnâ billâh* ise Allah'ın kendisi için lazım olan her şeyi takdir ettiğini idrak ederek talepte bulunmamayı/ihtiyaçsızlığı ifade eder. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 454, 459; Hücûvîrî bu kavramları müşâhede ve mücâhede ile ilişkilendirerek fakr ilallâhın mücâhede, *istiğnâ billâhın* ise müşâhede hâlinde olmayı ifade ettiğini belirtir. Bkz. Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 380; Sühreverdî, *Avârif*, I, 64; 'fakr ilallâh'ın yalnızca Allah'a muhtaç olmakla 'istiğnâ billâh' anlamındaki insanların bağından hürleşmek anlamını taşıması bkz. Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine*, s. 36.

<sup>354</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 216; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 86.

gereği ise nimet geldiğinde muhalefet etmemek, gittiğinde de onu elde etmeye hırslanmamaktır.<sup>355</sup>

Hücvîrî tartışmada zenginliği üstün tutan bazı kimselerin, Allah'ın vasfı olmasını sebep gösterdiklerini ve kişiye de Hak ile müşterek vasfın yakışacağını ileri sürdüklerini belirtir. Bu müşterekliğin manada değil yalnızca isimde olduğunu vurgulayarak reddeder. Aksi halde zat-sıfat-isim yönünden herhangi birinde benzerlik ve ortaklıktan bahsetmek diğerlerini de gerektireceği için kadîm-hâdis ayırımının ortadan kalkacağına dikkat çeker.<sup>356</sup> Her durumda şer'î sınırlar içerisinde kalmanın gerekliliğine atıfta bulunan Hücvîrî, kadîm-hâdis ayırımına yaptığı vurguyla, tasavvuf ehli içerisindeki Hulûlî eğilimlere içerden bir eleştiri yöneltmiştir.

Hücvîrî, zenginliğe şükürün, fakirliğe ise sabrın emredilmiş olmasından hareketle, şükür sabırdan, zenginliği ise fakirlikten üstün tutan avâmın bu konudaki düşüncesini de eleştirir.<sup>357</sup> Bu manada istiğnâ billâhı kastederek zenginliği üstün tutan sûfilerle, zenginliği üstün tutan avâmın birbirinden farkı, avâmın nimete, sûfilerin ise nimeti verene dayalı bir zenginlikten bahsetmeleridir. Ebû Saîd b. Ebi'l-Hayr (ö. 440/1048) "Fakr Allah ile ganî olmaktır" sözü bu tür zenginliği ifade eder.<sup>358</sup> Ancak yanlış anlamalara mahal vermemek ve kemâl iddiasından neşet eden İbâhî söylemlerin önünü almak adına, insanın beşeri varlığının muhtaçlık üzere kurulu olduğuna dikkat çeken Hücvîrî, bahsi geçen istiğnâ billâhın dahi nispeten talep bildirdiğine değinir.

Tartışmaya farklı bir boyut kazandıran Hücvîrî, fakirlik ve zenginlik ayırımına *safveti* de dâhil eder. Aslında Hücvîrî çareyi safvette bulmuştur da diyebiliriz. Şöyle ki fakirliğin salt tecrit hareketi şeklinde anlaşılmasını eleştirerek asıl meselenin yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kalbin Allah dışındaki her şeyden arınması, yani *safvet* olduğunu vurgulamak istemiştir. Bu durumda Hücvîrî, safveti fakrın hakikati olarak görmektedir. Gayesi mutlak tecrit şeklindeki fakirliğe karşı, kalbin tasfiyesini öne çıkarmaktır.<sup>359</sup> Zira bu anlayış 'fakr, varlıksız yokluktur' şeklinde küllî fenâyâ ircâ edilmeye başlayınca konuya fenâ-bekâ kavramları da dâhil olmuş, Hücvîrî de fenânın vasıflardaki tasfiyeden ibaret olduğunu ortaya koymuştur.<sup>360</sup> Buna göre fakirliği üstün tutmuş ancak meselenin yalnızca maddeye karşı bir tecrit olmadığını da kalbe vurgu yaparak belirtmiştir.<sup>361</sup> Bu

<sup>355</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 221; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 90.

<sup>356</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 218; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 87.

<sup>357</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 219; Yahyâ b. Muâz da meselenin fakirlik veya zenginlik olmadığına aksine söz konusu durumlarda gösterilen sabır ve şükür hâli olduğuna dikkat çekerek, sabır ve şükürün sıhhatine göre bir muamele ile karşılaşılacağını belirtir. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 460.

<sup>358</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 219; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 88.

<sup>359</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 221; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 90.

<sup>360</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 225; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 93.

<sup>361</sup> Hücvîrî fakr-gınâ-safvet konusundaki ihtilafın yanı sıra fakirlik ve miskinlik ayırımına da değinir. Bu ayırımın zekât meselesiyle ilişkili olduğunu belirten Hücvîrî, fukahânın izahına göre 'günlük azığı olmamak' ve 'nisap miktarı malı bulunmamak' şeklinde iki ayırım/tanım söz konusudur. Ancak bu tanımların hangi kavramlar için kullanıldığı kesinlik kazanmış değildir. Hz. Peygamber'in miskinliği talep etmesi göz önünde bulundurularak 'günlük azığı olmamak' ifadesinin miskinliğe karşılık geldiği kabul edildiğinde, miskinlik üstündür. Öyleyse fakirlik nisap miktarı ile ilgili bir durumdur ve safvet daha üst bir ahlaktır/kavramdır. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 257; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 120.

manada fakirlik bir yaşam biçimiyken safvet/tasavvuf yönetime işaret eder.<sup>362</sup> Hücvîrî'nin safveti tasavvufu karakterize eden kavram olarak seçmesinin nedeni de budur. Çünkü tedvin dönemi müelliflerinin genel gayesi olan 'aşırılıkları kontrol altına alma' ilkesi bunu kaçınılmaz hale getirmiştir.

### 3.1.3. Tasavvuf-Melâmet İlişkisi

Fakirliğe dayalı yaşantının başka bir ifadeyle zühdün, refahın eleştirisi olarak gelişmesine benzer şekilde *melâmet* de belli bir biçime bürünmüş ve tanınır olmuş fakirliğin eleştirisi olarak gelişmiştir.<sup>363</sup> Nitekim sûfiler müreffeh yaşama karşı tepkilerini, fakirliği tercih ederek gösterirken zaman sonra, sıradanlaşmak istedikleri toplum içerisinde ayrılmaya ve hürmete muhatap olmaya başlamışlardır. Bu durum sûfilerin gaye edindikleri dindarlık için tehlikeli görülmüş ve buradan da *melâmet* düşüncesi ortaya çıkmıştır.<sup>364</sup>

Lafız itibarıyla kınamak manasındaki 'levm'den türeyen bu kavram, ayette geçtiği üzere en genel ifadeyle "Olumlu olumsuz toplumun söylediği hiçbir şeyi dikkate almamak" şeklinde ifade edilebilir.<sup>365</sup> Bu konuda örnek ve delil bizzat Hz. Peygamber'in, risâletin gelmesiyle insanlar tarafından gördüğü muamele ve O'nun verdiği karşılıktır.<sup>366</sup> İdeal mertebe bu olmakla beraber, bu aşamaya kadar, melâmetin, kendini gizlemek ve şeriatın sınırlarını muhafaza etmek kaydıyla, kınamaya sebebiyet verecek işler yapmak şeklinde iki türünden daha bahsedilebilir.<sup>367</sup>

<sup>362</sup> Tasavvuf, zühd ve fakr ayrımı ve aralarındaki farklar için bkz. Sühreverdî, *Avârif*, I, 65-69.

<sup>363</sup> Bu kanaati vurgulamaya çalışan Afifî, sürekli olarak sûfî ve melâmî arasındaki irtibat ve farklara dikkat çeker. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebu'l-Alâ Afifî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2011, s. 135-192; Bu kanaatin aksine Mechert, melâmetin Nişabur'da Kerrâmiyye'ye karşı gelişmiş bir tavır olduğu kanaatindedir. Buna göre tasavvufun Bağdat'ta sapkın zümrelere karşı gelişmesine benzer şekilde melâmet de Nişabur'daki Kerrâmiyye gibi sapkın fırkalara karşı gelişmiştir. Bu anlamda Melchert'e göre birbirinden bağımsız gibi gözükken tasavvuf ve melâmet, aslında benzer oluşumlara karşı gelişmiş benzer tepkilerdir. Bkz. Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, s. 357-364.

<sup>364</sup> Melâmîliğin Horasan merkezli bir hareket olduğu düşünüldüğünde konuya dair açıklama getiren ilk isimlerden biri olan Sülemî'ye atıfta bulunmak elzemdir. Tedvin dönemine tabakat yazımıyla büyük katkı sağlayan ve bu sebeple özellikle tabakat kısmında önemine değindiğimiz Sülemî'nin melâmet konusundaki görüşleri için bkz. Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", thk. Ebu'l-Alâ Afifî, *Mecmûa-ı âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, 1953, c. II, s. 335-439; Ayrıca tanınır olmanın eleştirisi bağlamında Sülemî'nin melâmet düşüncesinin ayrıntıları için çağdaş çalışmalardan bkz. İslim Gümüştekin, "Horasan'daki Tasavvuf Geleneğinin Bir Şarihi Olarak Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021) ve Tasavvuf Anlayışı", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yalova, 2018), s. 34-45; Bu tavrı, kendisini insanlardan gizleme arayışında olan, sûfilerin giydikleri ve onunla tanınır oldukları şeylerden/süfîden uzak durarak şekilcilığe şiddetle karşı çıkan Hücvîrî'nin şeyhi Huttelî'de bizzat görmek mümkündür. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 381; Bunun yanı sıra şeyhi gibi melâmet yolunu benimsediği anlaşılan Hücvîrî, melâmîliğin, insanların yermesine aldırılmamak hatta bundan keyif almak olduğuna örnek teşkil edecek şekilde yaşadığı bir olayı nakleder. Vakıanın ayrıntıları için bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 266; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 128. Netice itibarıyla Huttelî'nin tavrı bir tepki olarak melâmete işaret ederken Hücvîrî'nin yaklaşımı bir meşrep olarak melâmîliğe emsal teşkil etmekte, bu anlamda iki örnek, melâmetin tasavvufla ilişkisini ve seyrini göstermektedir.

<sup>365</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 241-242.

<sup>366</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 260; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 121.

<sup>367</sup> Melâmetle ilgili ayrıntılı bilgi için çağdaş çalışmalardan bkz. Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik*, İstanbul, İnsan Yay., 2011.

Riyanın içte veya dışta olmasına bağlı olarak kınamanın, halktan kişiye ve kişinin kendi nefesine olmak üzere iki yönü söz konusudur. Bu yönlerin her birinde melâmet yoluyla terki amaçlanan ve elde edilmesi umulan huyların varlığı dikkat çeker. İnsanların takdirini dikkate almaya bağlı olarak ortaya çıkan kibir ve kendini beğenme, melâmetin gidermeye çalıştığı vasıflardandır.<sup>368</sup> Kişinin kendisini beğenmesi kendisine değer atfetmesi şeklinde, acziyetin idrakiyle tamamen zıt bir durum olduğu için asıl kınama kişinin nefesine karşı yaptığıdır. Halkın kınaması ise kişinin nefisini kınamasını kolaylaştırıcı bir unsur olarak varlık gösterir. Kişi kendi benliğine değer atfetmekten kurtulduktan sonra insanların tavırları ve sair durumlar kendisi için sorun teşkil etmez. Böylece insanların beğeni ve beklentisinden arınmakla idrak edilen *ihlâs* ve ihlâsin idrakiyle ulaşılabilecek olan *tevhid*in elde edilmesi umulur. Bu bakımdan melâmet başından sonuna kadar bir “ihlas arayışıdır” denilebilir.<sup>369</sup> Melâmîliğin yayılmasında etkili olan Hamdûn Kassâr’ın (ö. 271/884) “Melâmet selâmeti terk etmektir” sözü, ihlâsin gereği olan, insanlardan beklentinin kesilmesine işarettir. Bunun yolunun ise başlı başına kişinin kınanması için yeterli görülebilecek olan, belâ anında insanlardan bir talepte bulunmamaktır. Böylece her durumda yalnızca Allah’a yönelmek suretiyle tevhidin idraki umulur.<sup>370</sup>

Gaye, övgüye aldırılmamak olunca bunun yolu da ya kınamaya sebep olacak işler yapmak ya da insanlarla ilişkiyi kesmektir demiştik. Buna göre melâmetin uzlette mi halk arasında mı yaşanacağı, melâmînin tavrını şekillendirecektir. Uzlet tercih edildiğinde kişinin fiillerine değer atfedecek harici bir unsur söz konusu olmadığı için kişinin mücadelesi yalnızca nefsiyledir. Ancak insanlar içerisinde kalmak tercih edildiğinde iki yönlü bir mücadeleden bahsedilecektir. İnsanların yermesine aldırılmamak sağlandıktan sonra övülecek işlere de aldırılmamak kolaylaşır. Çünkü kişi nefesine benlik düşüncesi gelmesin diye övülecek işleri bırakmış aksine insanların abes karşılayacağı işlere yönelmiştir.

Genel manada melâmet ehline değindikten sonra özel olarak istikâmet-kast-terk ehli olmak üzere üç zümreden bahseden Hücûvîrî, bunların ilk ikisinin makbul üçüncüsünün ise merdut olduğunu belirtir.<sup>371</sup> Buna göre istikâmet ehli, dinîü istikamet üzere yaşar ve insanların kendisini övmesine de yermesine de aldırılmaz. Bu manada gayeye ulaşmış kimseleri istikamet ehli temsil eder. Kast ehline Hz. Osman’ı misal veren Hücûvîrî, sahip oldukları makama aldırmadıklarını ve insanlarla alakayı kesmeye çalıştıklarını vurgular. Alakaları kesme hususunda, şeriata muhalif olmamak kaydıyla, melâmî tavırlar sergilemeleri caiz görülmüştür. Bu manada Bayezîd-i Bistâmî’nin (ö. 261/875) Ramazan günü bir şeyler yemesini örnek veren Hücûvîrî, bunun sefer halinde orucun tehiri konusuna

<sup>368</sup> Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 260; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 121.

<sup>369</sup> Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine*, s. 36-38.

<sup>370</sup> Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 263; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 125.

<sup>371</sup> Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 261; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 123; Hücûvîrî’nin melâmet anlayışını gösteren bu taksim kendisinden sonra da etkisini sürdürmüştür. Bu anlamda Herevî ve Gazzâlî’nin konuya yaklaşımı için bkz. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 204-205; Ayrıca melâmîler hakkında bilgi için bkz. Sühreverdî, *Avârif*, s. 83-88; a. mlf., *Gerçek Tasavvuf*, çev. Dilaver Selvi, İstanbul, Semerkant Yay., 2014, s. 108-113.

girdiğini belirtir.<sup>372</sup> Terk ehli ise her şeyin sahtesi olduğu gibi bu zümrenin sahtesi ve iddiacısıdır. Melâmet yolunun değer görmeye vesile olduğunu fark etmiş ve bu sebeple kendini onlara benzetmeye çalışarak hiçbir sınır hudut tanımaksızın şeriata aykırı işleri melâmîlik adı altında yapmıştır.<sup>373</sup> Hücvîrî, kendi döneminde çoğu melâmînin terk ehlinden olduğunu belirterek eleştirmeyi de ihmal etmez.<sup>374</sup> Bu durum tedvin döneminde asıl muhatapların, aşırı ve sapkın zümreler olduğunun da bir başka göstergesidir. Buna bağlı olarak benzer tepkiler geliştiren tasavvuf ve melâmet arasındaki ilişkinin, melâmetin tasavvuf ehlinin benimsediği bir meşrep olarak devam etmesinde, melâmette ortaya çıkan ‘şeriatın sınırlarının ihlali’ gibi sorunların etkili olduğu söylenebilir.

Sonuç itibarıyla beli bir forma bürünerek tanınır hale gelmenin eleştirisi olarak gelişen melâmet, kendini gizlemeyi amaç edinen bir yaşam tarzıdır. Bu konuda Hücvîrî’ye göre melâmîlerin dikkat etmesi gereken, insanları kendilerinden uzaklaştırmak ve terk edilmiş hale gelmek için yaptıkları uygulamaların dine muhalif olmamasıdır. Çünkü hangi yolu meşrebi tutmuş olursa olsun kişi için asıl olan şeriatın sınırları içerisinde kalmak ve ona muhalif davranmamaktır. Bu tarz aşırılık ve sapkınlıkları önlemek adına âdâp bahislerine ilişkin de oldukça geniş açıklamalar yapılmış, tasavvufun kontrolsüz bir oluşum olmadığı aksine belli bir sistem içerisinde süre geldiği, her iki muhatap için de kesin çizgilerle ortaya konmak istenmiştir.

### 3.2. Tasavvuf Âdâbı

Hücvîrî’nin eserinde âdâb bahislerine yer vermesinin iki gerekçesi söz konusudur. İlki dinî yaşantıda ve gündelik uygulamalarda sûfîlerin aşırıya kaçan tavırları, diğeri ise din ilimlerinin zamanla her şeyin yalnızca kuraldan ibaret olduğunu gösteren tutumlarıdır. Bu iki mesele, tasavvufun tedvin sürecinde din ilimlerine ve sûfîlerin aşırılıklarına karşı tavrını belirlemiştir. Buna göre tedvin dönemi müelliflerinin neredeyse tamamının ele aldığı *edeb* bahsiyle, bir yandan *zâhir* vurgusu üzerinden din ilimlerinin eleştirisi yapılırken diğer yandan tasavvuf içerisindeki aşırılıkların tashihinin zorunluluğuna işaret edilmiş ve her fiilin bâtınının belli ölçülerinin olduğu, edeb başlığı altında sistemli bir şekilde anlatılmıştır.<sup>375</sup>

Sûfîlerin hayatın her alanında zâhir-bâtın/şekil-öz ayrımı yapmalarının delillerinden biri, Hz. Peygamber’in Hz. Harise’ye nasıl sabahladığını sorması üzerine “Hakikî mümin olarak” ifadesini kullanması ve imanın hakikatinin ne olduğunu anlatmasıdır.<sup>376</sup> Dinin en önemli kavramı olan *imanın* hakikatinin bulunması, iman noktasında Hz. Harise’nin mertebesinde olmayanların başka bir ifadeyle imanın hakikatine ulaşamamış olanların varlığına işaret eder. Buna göre herkes, imanın şekil şartlarını yerine getirmekle

<sup>372</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 262; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 123-124.

<sup>373</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 261; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 123.

<sup>374</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 263; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 124.

<sup>375</sup> Bu anlamda sûfî müelliflerin *edeb* kavramıyla vurgulamak istedikleri şey tam anlamıyla “Sâlikin ifrat ve tefrit arasındaki sınırı koruması böylece orta bir yol tutarak taşkınlık ve sıkıntıya düşmemesi”dir. Bkz. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 46.

<sup>376</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 230; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 98; Hadisin tasavvuf ilmi açısından değerlendirilmesi için bkz. Mahmud Esad Erkaya, “Tasavvufta Hakikat Kavramına Kaynak Olması Yönüyle Hârise Hadisi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2017), 17 (2), 149-184.

hakikatine ulaşmış sayılamaz. Sûfiler söz konusu bu duruma/ayırma vurgu yaparak dindarlıkta *terakkinin* imkânını gündeme getirmişlerdir.<sup>377</sup> Hakikat arayışını ifade eden bu terakkide ise belli bir sistemin takip edildiği böylece ahlâkî yaşantıda belli bir ölçünün var olduğu her iki muhataba da kesin bir dille ifade edilmiştir.

Dinin en temel kavramı olan *iman* için şekil-öz ayrımı söz konusu olduktan sonra bu ayrımı her meseleye taşımak mümkündür. Nitekim Hücvîrî ruh-beden ilişkisinden yola çıkarak söz konusu ayrımı amellere taşımış ve amellerin zâhirin bâtını ile tamamlandığını, bâtınının ise zâhiri ile değer kazandığını ileri sürmüştür.<sup>378</sup> Hücvîrî'den önce tasavvufa dair muhtelif konuları işlemiş olan Serrâc, Mekkî ve Kuşeyrî gibi tasavvuf yazarlarının, gerek ibadetlerin gerekse tasavvufî uygulamaların bâtınî manalarına ilişkin sûfilerin sözlerini, *edebin* çoğulu olan *âdâb* adı altında topladıkları görülür.<sup>379</sup> Buna göre Serrâc'ın ele aldığı rivayetlerde edep, Hz. Peygamber'in ahlakını takip etmek suretiyle güzel ahlak sahibi olmaya ve amelleri ihlâsla eda etmeye vesile kabul edilmiştir. Kul ile Allah arasındaki münasebette ise marifet, itaat, hamd ve sabır kavramları ile ilişkilendirilir.<sup>380</sup> Yanı sıra sûfiler ilim ve edep arasında da irtibat kurmuş, Serrâc, her şeyin edebinin ilk merhalesinin o şey için gerekli bilgiye sahip olmak olduğunu öne sürerek ameldeki edebin ilimle hâsıl olacağını vurgulamıştır.<sup>381</sup> Bu manada Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) "Önce dinde ince kavrayış gerekir" sözünün, dünya ve ahirette kul için en uygun edebi ifade ettiğini aktarır.<sup>382</sup>

Hücvîrî insanlarla muamelede, dinî hususlarda ve muhabbet konusunda uyulması gereken üç türlü edepten bahseder. Her birinin gerçekleşmesi noktasında farklı bir yöne vurgu yapan Hücvîrî, insan oluşun gereğini yerine getirmekle insanlara karşı, sünneti muhafaza ile dine karşı ve her daim hürmet halinde olmakla da muhabbetin gereği olan edebin hâsıl olacağını ekler.<sup>383</sup> Üç çeşit edebin de sınırlarını belirlediği bu ayırmada, söz konusu edeplere dair asıl olanın Hakk'a ve şeriatına sıkı sıkıya bağlanmak olduğunu ifade eden Hücvîrî, hiçbir durumda şeriata muhalif davranmanın mümkün olmadığı gibi edebin de göz ardı edilmesinin mümkün olmadığını vurgular. Bu vurgunun muhatabı ise elbette, muhabbet derecesine ulaştıktan sonra dinî hükümlerin sakıt olduğunu iddia eden sapkın fırkalar ve İbâhiyye.<sup>384</sup> Bundan sonra Hücvîrî, tevhid hususunda Hakk'a karşı, sohbetle halka karşı ve muamelelerde nefse karşı olmak üzere üç türlü edeb tasnifinde daha bulunur. Kişinin Hakk'a karşı yerine getirmesi gereken edeb, Allah'ın her haline muttali

<sup>377</sup> İman-amel birlikteliğiyle ahlâkî yaşantıda meydana gelen terakkinin ayrıntıları için bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 269-277.

<sup>378</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 157.

<sup>379</sup> Tedvin dönemi müelliflerinin tamamı eserlerinde âdâb bahislerine yer vererek, gerek ibadetlerde gerekse sair günlük uygulamalarda her amelin, sünnete uygun şekilde sınırları belirlenmiş bir edebinin olduğunu ortaya koymuşlardır. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 194-282; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, III, 381-520; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 472-476.

<sup>380</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 194.

<sup>381</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 197; Kelâbâzî de aynı görüşü benimseyerek meseleyi tasavvuf ilminin "hâl ilmi" oluşuna bağlamıştır. Buna göre şartları yerine getirilmiş her ibadet hâlleri miras bırakmış, bu bakımdan hâlin değişmesi/gelmesi şer'î şartların ifasına bağlanmıştır. Bkz. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 97-98.

<sup>382</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 194.

<sup>383</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 580; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 396.

<sup>384</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 580; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 397.



olduğunu unutmaması ve her durumda O'na karşı itaati muhafaza etmesidir. Bunun bir misali olarak Hz. Peygamber, miraca çıkarıldığında dünya ve ahiret kendisine sunulduğu halde hiçbirine meyletmemiş, böylece huzuru ilâhîde olmanın edebini yerine getirmiştir. İkamette ve seyahatte güzel muamele ve sünneti muhafaza, insanlara karşı uyulması gereken en önemli edeblerdendir. Son olarak kişinin nefisine karşı edebi ise Hakk'a ve halka karşı yapması uygun olmayan hiçbir şeyi kendi nefisine de yapmamasıdır.<sup>385</sup>

### 3.2.1. İbadetlerde Âdâb

Hücvîrî eserin son kısmında, her birini bir 'perdenin (hicâbın) açılması' olarak isimlendirdiği ve bununla meselelerin hakikatini ortaya çıkarmayı amaçladığı on bir konu ele almıştır. Bunları genel olarak dört gruba ayıracak olursak ilki marifet, tevhit ve iman gibi akide ile ilgili konularla, ikincisi ibadetlerde ve günlük muamelelerdeki âdâbla, üçüncüsü bazı tasavvufî istilahlarla ve son olarak dördüncüsü tasavvufun tartışmalı konularından olan sema' bahsiyle ilgilidir.

Hücvîrî âdâb bahsine ilk olarak taharet/abdest, namaz, zekât, oruç ve hac gibi ibadetlerden bahsederek başlamış ardından sohbet, seyahat, yeme-içme, uyuma ve konuşma gibi sûfilerin gündelik hayatta takip ettikleri edeplere yer vermiştir. Bunu yaparken konu ile ilgili hükümleri özetlemiş sonrasında da "Bu konuda sûfilerin çok sayıda rumuzları/sözleri vardır" diyerek sûfilerin konuya dair düşüncelerini sıralamıştır. Hücvîrî ibadetlerin şer'î hüküm ve şartlarını kısa da olsa zikrederek sûfilerin ahkama verdikleri önemi ve önceliği göstermiş, her fırsatta İbâhî söylemlerin önünü almaya çalışmıştır. Ayrıca sûfilerin ibadetleri yalnızca dinî mükellefiyet olduğu için eda etmediklerini yanı sıra ahlâkî bir dönüşümün gerçekleşmesini de gerekli gördüklerini vurgulayan Hücvîrî, bu sebeple her bir ibadeti bir hâl ya da makamla alakalandırarak ele almıştır.

İbadetlerdeki âdâba taharet ile başlayan Hücvîrî, taharetin zâhirinin namaza hazırlık için gereken beden temizliğinden, bâtınının ise marifete ulaşmak için gereken kalp tezkiyesinden ibaret olduğunu ifade eder. Kalp tezkiyesi için öncelikli olarak sahih bir tevhid inancının gerekli olduğunu ekleyen Hücvîrî, böyle bir abdestin neticesinde sahih bir namaz gerçekleştiği gibi sahih bir marifetin de gerçekleşeceğini vurgular. Hücvîrî her şer'î hükmün aslında bir yönüyle bâtın ile irtibatı olduğu düşüncesini, abdestte her bir organı yıkamanın hakikatte o organ ile işlenen günahlardan arınmayı gerektirmesiyle delillendirir. Sûfilerin, abdest almak ve abdestli olmak hususundaki titizliklerinin herhangi bir vesveseye ya da israfa sebebiyet vermesi durumunda, kurtuluşu ilimde bulduklarını ve şer'î ölçüleri muhafazaya önem verdiklerini de özellikle ekler.<sup>386</sup>

Taharet konusunda *kalp tezkiyesine* işaret eden Hücvîrî, bunun için *tevbenin* gerekli olduğunu belirtmiş ve böylece taharet ile makamların ilki kabul edilen *tevbe*

<sup>385</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 581-582; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 397-398; Hücvîrî'nin yaptığı bu taksim benzer şekillerde kullanılmış ve birer tasavvufî terim haline gelmiştir. Bkz. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 46-47.

<sup>386</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 532-535; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 353-356.

irtibatlandırmıştır.<sup>387</sup> En genel manada tevbe “Allah’ın yasakladığı şeylerden razı olduğu şeylere dönmek” şeklinde ifade edilmiştir.<sup>388</sup> Bunun yanı sıra Hücvîrî tevbenin hakîkatinin *pişmanlık* olduğu ve bunun Hz. Peygamber’in “Tevbe pişmanlıktır”<sup>389</sup> hadisine dayandığını belirtir. Tevbenin dereceleri ise tevbe etme sebeplerine göre şekillenen tevbe, inâbe ve evbe olmak üzere üç türdür. Zira avâm ceza korkusundan, havâs sevaba nail olma arzusundan, havâssü’l-havâs ise itaati sebebiyle tevbe etmektedir.<sup>390</sup> Tevbenin sıhhatine dair Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin (ö. 283/896) “Tevbe günahını unutmamandır”, Cüneyd-i Bağdâdî’nin (ö. 297/909) ise “Tevbe günahını unutmandır” şeklindeki ifadeleri sûfiler arasında hilafa sebep olmuştur. Hücvîrî bu hilafın iki sözün farklı mertebelerde söylenmesiyle ilgili olduğunu ileri sürer.<sup>391</sup> Tevbe meselesinde öne çıkan bir diğer konu ise kulun tevbede bir etkisinin olup olmadığı yani *kişinin özneliği* mevzusudur. Bu manada Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874) tevbede kişinin hiçbir etkisi olmadığını bu sebeple de tevbenin kesbî değil vehbî olduğunu kabul etmektedir.<sup>392</sup> Hücvîrî, Cüneyd-i Bağdâdî’nin mezhebinin de bu yönde olduğunu belirterek “Allah, ona (Âdem’e) tevbe etti, şüphe yok ki, o çok tevbe eden ve pek merhametli olandır” ayetini zikreder.<sup>393</sup> Marifette ve imanda olduğu gibi tevbede de Allah’ın ihsanına yapılan vurgu, her birinin iki yönlü bir yapıya sahip oluşundandır. Buna göre tevbe edilmesi ve kabulü, tevbede iki fail olduğu düşüncesine sevk ederken, öncelik sonralık meselesine dikkat çekerek özellikle tevbenin Allah tarafından kabul edildikten sonra ancak kişinin tevbe edebileceği düşüncesi üzerinden kişinin tevbesinin kabul edilip edilmediğine kendisinin hüküm verebileceği bir ortama mahal vermemektir.

Sûfiler namaza hazırlık için abdesti tamamladıktan sonra, namazı, zâhirî ve bâtinî bütün şartlarını yerine getirerek ilk vakitlerinde edaya ehemmiyet vermişlerdir. Namaz sûfilerin müşâhede ve kurb gibi hâllerle beraber, namaza başlamadan önce gereken şartları ve namazın içerisindeki her bir hareketi irtibatlandırdıkları kavramlarla

<sup>387</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 535. Bu irtibatın ayetlerde de delili mevcuttur. Nitekim Allah Teâlâ “Muhakkak ki Allah çokça tevbe edenleri ve temiz olanları sever” (Bakara, 2/222) buyurmuş taharet ile tevbeyle beraber anmıştır.

<sup>388</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, s. 68; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 178; Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 536; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 357; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 156; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 355-356.

<sup>389</sup> İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, Dâru İhyâü’l-kütüb el-Arabî, “Zühd”, 30; Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 536; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 357; Kuşeyrî Ehl-i sünnet âlimlerinin bu hadisten, “Hac Arafat’tır” hadisinde olduğu gibi tevbenin büyük bir kısmının pişmanlık ile ilgili olduğunun ancak bunun yanı sıra sair şartlarının da bulunduğu anlaşılması gerektiğini vurguladıklarını belirtir. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 179; Hücvîrî de bu şartların, emre muhalefetten dolayı üzüntü, hemen o anda o günahı terk etmek ve bir daha işlememeye gayret etmek/karar vermesi olduğunu belirtir. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 536; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 357.

<sup>390</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 536; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 357; Zünnûn-u Mısırî farklı bir tasnifle ceza korkusuyla yapılan tevbeyle inâbe, Allah’ın ihsanından hayâ ederek yapılan tevbeyle ise isticâbe ismini vermiştir. Hücvîrî bu tasnife hayâ ehlinin sekr, korku ehlinin ise sahv üzere olduğunu ekler. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s.541; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 362.

<sup>391</sup> Zira mücâhede mertebesinde kulun günahını unutmaması gaflet olarak görülürken, müşâhede mertebesinde günahı hatırlamak şirk sayılmıştır. Çünkü kişi fenâ makamına yani kurbiyete nail olduğunda kendi nefsinin dahi unutmaması icap eder, ancak bekâ halinde ise yani henüz vasıl olmamışsa hatasını hep aklında tutmalıdır. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 538; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 358-359.

<sup>392</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 541; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 361.

<sup>393</sup> Bakara, 2/37; Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 539; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 359.

değerlendirdikleri bir ibadettir.<sup>394</sup> Hücûvîrî sûfilerin namazdaki hâlet ve düşüncelerine dair nakillerde bulunmuş ve bunlardan gaybet-huzur, cem-fark hâllerini ayrıntılı zikretmiştir.<sup>395</sup> Yanı sıra bazı sûfilerin, her konuda olduğu gibi namaz hususunda da riyaya düşmekten korkmaları sebebiyle nafîle namazlarını gizlemeyi tercih ettiklerini belirterek ibadetlerin riyaya sebebiyet vermemesi gerektiği üzerinde durur.<sup>396</sup>

Hücûvîrî namaz ile muhabbet hâlini beraber ele alır. Aralarındaki irtibatın daha belirgin olması bakımından zekâtı cömertlikle ve orucu açlıkla ele aldığını söyleyecek olursak tıpkı bunlarda olduğu gibi, Allah'a yönelmenin de ancak muhabbetle mümkün olduğunu belirtir. Muhabbet, Allah söz konusu olduğunda "kuluna hayır murat etmesi ve buna bağlı olarak da rahmet kabilinden türlü nimetler bahşetmesi" manasında vehbî bir hâldir. Kul söz konusu olduğunda ise "Allah'ın rızâsına nail olma gayesiyle itaate sarılma ve muhalefetten uzak durma, zikir ve nefsin mahvı, eza-cefaya sabır ve halin getirdiğine rızâ gösterme" şeklinde anlaşılabilir.<sup>397</sup> Serrâc muhabbetin, gözün nimetleri, kalbin kurbiyeti ve imanın hidayeti idrakiyle gerçekleştiğini ve bu üç ayrımın sırasıyla avâmın, muhakkikin ve ârifin muhabbetteki derecesine karşılık geldiğini ifade eder.<sup>398</sup> Hücûvîrî ise ulemânın bir kısmının Allah'ın kuluna karşı olan muhabbetini irade, fiil ve kelâm sıfatlarıyla alakalandırarak tevil ettiklerini bir kısmının ise muhabbetin mahiyetine dair konuşmayı uygun görmediklerini belirtir.<sup>399</sup> Muhabbet halk arasında meşhur ve farklı şekillerde kullanımı yaygın bir kavram olduğu için sûfiler kendi anladıkları manayı gizlemek maksadıyla muhabbeti, saf sevgi manasında *safvet*, sevgilinin iradesi karşısında sevenin iradesini terk etmesi sebebiyle de *fakr* kavramları ile de ifade etmişlerdir.<sup>400</sup> Kulun Allah'a karşı olan sevgisiyle insanlara karşı olan sevgisi, ilkinde sıfatlarla tatmin, diğerinde doğrudan zatı talep söz konusu olması bakımından birbirinden ayrılır. Bu manada muhabbet-aşk ayrımına değinen Hücûvîrî Allah'a karşı aşkın caiz olamayacağını ileri sürer.<sup>401</sup>

Hücûvîrî zekâtın, her türlü nimetin kendi cinsinden şükrünü edadan ibaret olduğunu söyledikten sonra iki mesele üzerinde durmaktadır. İlki zekât yükümlülüğü bulunmayan kimselerin zekâtın hükümlerini bilmeyi gereksiz görmeleridir. Bu hususta Hücûvîrî böyle kimselerin zekât vermeyecek olsalar dahi zekât almak için bu bilgilere ihtiyaçları olduğunu belirterek her durumda *ilmin* kaçınılmaz olduğunu vurgular. Diğer mesele ise sûfilerin zekât verme ve alma konusundaki tavırlarıdır. Sûfiler ellerine geçen malı hemen tasaddukta bulunmuş, nisap miktarı kadar mala sahip olmayı ve zaman aşımını beklemeyi cimrilik olarak kabul etmişlerdir. Zekâtı alma hususuna gelince verilen zekât veya sadakayı, Hak tarafından bir emir olduğu gerekçesiyle alanlar olduğu gibi almayı uygun

<sup>394</sup> Bunların yanı sıra Hücûvîrî müridin seyr-u sülûkta geçirdiği evleri başından sonuna kadar namaza tatbik eder. Buna göre Tâlib Hakk'a vâsıl olana kadar bütün makamlarını namazda keşfeder. Bkz. Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 543; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 363.

<sup>395</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 543-544.

<sup>396</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 546; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 366.

<sup>397</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 550-551; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 370.

<sup>398</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 86.

<sup>399</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 550.

<sup>400</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 552; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 371.

<sup>401</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 553; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 371.

görmeyenler de vardır. Serrâc bu hususu, ihtiyaç sahibi olan kimseleri kendilerine tercih etmeleri olarak değerlendirirken<sup>402</sup> Hücvîrî, Hz. Peygamber'in "Veren el alan elden üstündür"<sup>403</sup> hadisine binaen zekât almayı bir zillet olarak gördüklerini sebep gösterir. Hücvîrî bu hadisin, kişiden zekât yükünü giderdiği için alan elin daha faziletli olduğu şeklinde anlaşılması gerektiği kanaatindedir.<sup>404</sup>

Sûfiler kişinin fakirlikten korkmadan tasaddukta bulunmasını teşvik etmiş, Hücvîrî de bu manada zekâtı cömertlikle beraber zikretmiştir. Sûfiler tasaddukta bulunurken şeriatın ölçülerini gözetmekle beraber kendi tuttıkları yolun Hz. Ebû Bekir gibi her şeyi sarf etmekten ibaret olduğunu vurgulamışlardır. Bundan sonra Hücvîrî cömertliğin mertebelerinden olan *cûd* ve *sehâ* kavramlarının kullanım ve ayrımlarına geniş yer vererek bu manada bazı sûfilerin sehâveti cömertliğin ilk mertebesi saydıklarını belirtir. Cömertlik ve aksi olan cimrilik konusunda ise Hücvîrî'ye göre en doğru görüş *cûdun* akla gelen ilk düşünce olduğunu, ardından gelenin ise cimrilikten kaynaklandığını kabulüdür.<sup>405</sup>

Hücvîrî orucun şer'î hüküm ve şartlarına değindikten sonra *imsak* kavramı üzerinde durur. Buna göre imsak yalnızca yeme-içme ve sair kaçınılması gereken şeylerden el çekmekten ibaret olmayıp Hz. Peygamber'in "Oruç tuttuğun zaman, kulağın, gözün, dilin, elin ve sendeki her organın da oruç tutsun"<sup>406</sup> hadisinde emrettiği gibi bütün organların günahattan sakındırılmasını ifade eden bir kavramdır. Yanı sıra sûfiler böyle bir orucu, kişinin nefsin arzularına muhalif Allah'ın emirlerine muvafık oluşuyla ilişkilendirmişlerdir. Hücvîrî, ilmin duyu organları yoluyla elde edildiğine işaretlerle günahlardan arındırılmamış duylardan sahih bilginin hâsıl olamayacağını vurgular. Bu manada asıl gaye olan hakîkati idrak, idrak yollarının tasfiyesini gerektirmektedir. Hücvîrî'nin *safâyı* tasavvuf için vazgeçilmez görmesinin bir gerekçesi de budur. Bundan sonra sûfilerin tuttıkları çeşitli oruçlardan bahseden Hücvîrî Hz. Peygamber'in *savm-ı visâli*, ümmetine şefkati sebebiyle yasakladığını bu sebeple de yasağın haram kabilinden olmadığını ileri sürerek kimi sûfilerin tuttıklarını gösteren birçok rivayet nakleder.<sup>407</sup> Zira sûfilere göre oruç, açlıkla nefis terbiyesini sağlayan ve "Oruç benim içindir ve onun mükâfatını ancak ben veririm"<sup>408</sup> kutsi hadisinde anlaşıldığı üzere Allah ile kul arasında ve sevabını yalnızca Allah'ın bildiği bir ibadettir.<sup>409</sup> Sûfiler de hem nefislerini terbiye etmek hem de bu mükâfata nail olabilmek için sürekli oruçlu olmaya gayret etmekle beraber, nefsin buna alışması ve riyaya düşme korkusuyla Hz. Peygamber'in tavsiye ettiği *savm-ı Dâvûdu* nefse zor gelmesi bakımından riyâzete daha münasip görmüşlerdir.

<sup>402</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 211.

<sup>403</sup> Müslim, *Sahîhu Müslim*, "Zekat", 94.

<sup>404</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 557-559; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 376-377.

<sup>405</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 559-563; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 378-382; Ulemanın *cûd-sehâ* ayrımından bahseden Hücvîrî, kulun sıfatı olmaları bakımından ayrıma tabi tutmadıklarını ancak Allah'ın yalnızca *Cevad* ismiyle isimlendirilmesini uygun bulduklarını aktarır. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 560.

<sup>406</sup> Hücvîrî bu hadisin, Hz. Peygamber'in, kendisine rüyasında nasihat ettiğini belirtir. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 565; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 383.

<sup>407</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 566-569; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 384-386.

<sup>408</sup> Müslim, *Sahîhu Müslim*, "Oruç", 161.

<sup>409</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 216.

Hücvîrî diğer bütün ibadetlerde olduğu gibi haccın da şer‘î ahkâmına değindikten sonra hac menasiklerinin bâtinî manalarına ilişkin çeşitli tasnifler nakleder.<sup>410</sup> Bu tasniflerin benzerlerini daha önce Serrâc’ta da görmekteyiz. Nitekim Serrâc’a göre haccetmeleri bakımından insanlar üç gruba ayrılmaktadır. İlki, bir kez haccı edadan sonra elde ettiklerini muhafaza ile meşgul olanlardır. Cüneyd-i Bağdâdî, Bayezid-i Bistâmî ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî gibi sûfilerin önde gelenlerinin içerisinde yer aldığı bu zümre, tercihlerinde Hz. Peygamber’i örnek aldıklarını belirtmişlerdir. İkincisi ne azık ne yol arkadaşı ne de herhangi bir menzil edinmeden tam bir tecrit halinde yollara düşen, üçüncüsü ise Mekke’de mücavir hayatı yaşayarak nefsi terbiye etmeyi seçen kimselerdir.<sup>411</sup> Bâtinî manası itibariyle sûfilerin nezdinde hac, müşâhede gayesiyle yapılan bir mücâhededir. “Kalp ile Allah’ı ve O’nun tecellilerini görmek” manasına gelen müşâhede muhabbet yoluyla elde edilen bir hâldir.<sup>412</sup> Müşâhede kalpte beliren bir suret olarak anlayın sapkın gruplardan Hulûlîyye’ye işaretlerle Hücvîrî, bu düşüncenin açık bir teşbihden ibaret olduğunu sûfilerin kastının bu olmadığını belirtir.<sup>413</sup> Bilgi ve cezbeyle dayanması bakımından ikiye ayrılan müşâhedenin ilkinde kişi Muhammed b. Vasi‘in (ö. 123/741) “Hiçbir şey görmedim ki Allah Teâlâyı onda görmüş olmayayım” sözündeki gibi fiilde fâili müşâhede ederken diğerinde Şiblî’nin (ö. 334/946) “Hiçbir şey görmedim ki o Allah olmasın” sözünde olduğu gibi yalnızca faili müşâhede eder.<sup>414</sup> Hac manesiklerini zikrederken Hz. İbrahim makamının bâtinînin hullet-halillik mertebesi olduğuna değinen Hücvîrî, müşâhede ile muhabbet-habiblik makamının hâsıl olacağını ifade ederek mükâşefe ve müşâhede ayrımını ortaya koymuştur.

Sonuç itibariyle sûfiler her bir şer‘î hükmün edasının, ahlâkî bir dönüşüme vesile olduğunu kabul etmişler bu sebeple ibadetlerin zâhirî uygulamalarının yanı sıra bâtinî manalarını da gözeterek sahip oldukları bu ahlaklanmayı edep adı altında sistemleştirmişlerdir. Her ne kadar edep vurgusu ön plana çıkmış gibi gözükse de ahkâmın önceliğini ve önemini göz ardı etmemiş, bilakis zâhir-bâtin ayrımını birbirini tamamlayan parçalar olarak kabul ettiklerini ısrarla vurgulamışlardır.

### 3.2.2. Günlük Hayatta Âdâb

Aşırı zühd anlayışını *edep* kavramlarını merkeze alarak tashihe tâbi tutmak için Hücvîrî ibadetlerin bâtinî manalarını izahtan sonra ikamette ve seyahatte sohbet, yeme-içme, yürüme, uyuma, konuşma, isteme ve tezvic-tecrîd/evlenme gibi günlük uygulamadaki âdâba değinir. Böylece tasavvufun ahlâkî gelişim alanlarında belli bir sistemin ve sınırların varlığını ortaya koymaya çalışır. Ayrıca iman-amel birlikteliğinin hayatiliğine işaretlerle, tasavvuf ehli olduklarını iddia eden kimselerin söz konusu meselelerde eylemlerinin nasıl olması gerektiğini gösterir. Çünkü İbâhîler belli bir mertebeye/velâyet ulaştıktan sonra eylemsizliği başka bir ifadeyle dinî yükümlülüklerden özgürleşmeyi savunmuşlardır. Buna karşılık Hücvîrî, sûfilerin dinî yükümlülüklerin

<sup>410</sup> Haccın farziyeti için gerekli şartların gerçekleşmesini beklemezsizin bütün imkânları bu uğurda sarf etmeyi Serrâc haccın ilk edebi saymıştır. Bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, s. 222.

<sup>411</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, s. 222-226.

<sup>412</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 575; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 393.

<sup>413</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 578; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 395.

<sup>414</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 576; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 393.

ifasının yanı sıra gündelik hayatta Allah'ın hoşnutluğunu kazanabilmek için nasıl bir dindarlık geliştirdiklerini göstermiş, tasavvufun kurallarının ve sınırlarının belirlendiğini, kontrolsüz bir tavır olmadığını vurgulamıştır.

Hücvîrî'nin ele aldığı sıralamaya uyarak sohbet âdâbına değinecek olursak, öncelikle “arkadaşlık, yoldaş olma ve hasbihal etme” anlamlarına gelen sohbeti, sûfilerin, Hz. Peygamber'in ashabını yetiştirme metodu olarak kabul ettiklerini ve bu sebeple büyük önem attediklerini belirtmemiz gerekir.<sup>415</sup> Yanı sıra sûfiler Hz. Peygamber'in "Şeytan yalnız olanla beraberdir" hadisine dayanarak yalnızlığı musibet saymış, Allah'ın sohbet meclislerini gözettiğini kabul etmişlerdir.<sup>416</sup>

Sûfiler için bu denli önemli olan sohbeti, sûfi müellifler belirli bir sistem içerisinde ele almışlardır. Söz gelimi Serrâc doğrudan sohbetin çeşitlerine değinirken<sup>417</sup> Hücvîrî, sohbetin şartları üzerinde durmaktadır. Öncelikle Allah ile sohbeğe işaret eden Hücvîrî “*İman edip salih amel işleyenleri Rahman (kendisine) sevgili kılacaktır*” ayetindeki *salih ameli* güzel muamele olarak değerlendirmiş ve iman ile amelin Allah ile sohbeğe şart olduğunu vurgulamıştır.<sup>418</sup> İnsanlar arasındaki sohbetin şartı ise Mâlik b. Dinar'ın (ö. 131/747) “Dinin hususunda sana bir faydası dokunmayan her dost ve kardeşinden kurtul ki selamete eresin” sözünden anlaşılacağı üzere iki tarafa da dinî konularda fayda sağlaması ve bu sohbetin Allah için kurulmuş olmasıdır.<sup>419</sup> Bunun delili ise Hz. Peygamber'in “Kişi dostunun dinî üzeredir o halde sizden her biriniz kiminle dost olduğuna dikkat etsin”<sup>420</sup> hadisidir. Hücvîrî bu hadisi, kişinin içinde bulunduğu topluma göre şekillendiği bu sebeple de iyi bir kimsenin şerhlerinin şerrine razı olduğu için kötü, kötü bir kimsenin ise iyilerle bulunduğu için iyi olacağı şeklinde izah eder. İnsanlar arasındaki sohbetin şartlarının bir diğeri ise muhatabın derecesine göre tavır takınmaktır. Bunun yolu da büyüklerle sohbeğe hürmete, akranlarla sohbeğe samimiyete ve küçüklerle sohbeğe de merhametli olmaya dikkat etmektir.<sup>421</sup>

Hücvîrî müstakil olarak sohbet âdâbını ele aldıktan sonra, mukîmin misafiriyle ve misafirin de kendisine konuk olduğu ev sahibi ile sohbetine değinir. Bunu yaparken hem ikâmet hem de seyahat âdâbı hakkında izahta bulunur. Bu manada sûfilerin bir kısmının seyahati bir kısmın ise ikâmeti tercih ettiğinden ve bu ikisinin birbirinden üstün kabul edildiği yönlerinden bahseder.<sup>422</sup> Bu durum aslında sûfilerin seyahate ve ikâmete

<sup>415</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 321.

<sup>416</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 584; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 400.

<sup>417</sup> Sohbeğe muhataba göre Hak, halk, nefis ve şeytan olmak üzere dört farklı sohbet çeşidinden bahseden Serrâc, Hak ile sohbetin emirlerine itaatle, halk ile olanın öğüt ve nasihat yoluyla, nefse karşı olanın isteklerine muhalefetle ve son olarak şeytana karşı da düşmanlık yapmak suretiyle gerçekleşeceğini ifade eder. Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 234.

<sup>418</sup> Meryem, 19/96; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 582; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 398.

<sup>419</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 583; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 399.

<sup>420</sup> Ebû Dâvud, Süleymân b. Es'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, Vaduz, Thesaurus Islamicus Foundation, c. II, 2000, “Edep”, 16.

<sup>421</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 585; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 401.

<sup>422</sup> Kuşeyrî, sûfileri ikâmet ve seyahat hususunda üç gruba ayırır. Bunlardan ilkinin Cüneyd-i Bağdâdî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Bayezid-i Bistâmî ve Ebû Hafs gibi ikâmeti tercih edenler, diğerrinin Ebû Abdullah el-Muğîre ve İbrahim b. Edhem'in gibi seyahati tercih edenler ve son olarak da Ebû Osman

verdikleri anlamla ilgilidir. Nitekim ikâmeti *vuslat*, seyahati *talep* olarak değerlendiren sûfiler ikâmeti seyahate üstün tutarken; seyahatin ‘bütün illet ve bağlarından uzaklaşarak Hakk’ı talebi’, ikâmetin ise ‘meşguliyet ve dünyevi bağları’ ifade ettiğini kabul edenler seyahati ikâmetten üstün görmüşlerdir.<sup>423</sup> Aynı zamanda sûfiler seyahati, açlık gibi riyâzetler arasında saymış ve kişinin bedeniyle zâhiren seyahat ettiği gibi nefsanî isteklerinden uzaklaşarak da bâtînen seyahat etmiş olacağını ileri sürmüşlerdir. Bu sebeple nefislerini alıştığı ortamdan çıkararak meşakkat içerisinde terbiye etmeyi amaçlamış, seyahatte dahi olsalar ruhsatlara sığınmadan amellerini eksiksiz edâ etmişlerdir.<sup>424</sup> Bu gayelerle çıkılan yolculuğun neticesinin, yalnızca Allah’ın rızasını talep ederek bir farzı eda, ilim tahsili veya âlimleri/şeyhleri ve mübarek yerleri ziyaret olmasını caiz görmüşlerdir.

Hücvîrî, ikamet ve seyahatin manalarına ve sûfilerin bu iki konuya dair görüşlerine yer verdikten sonra misafir ve mukîmin sohbet adabından bahseder. Buna göre mukîmin yukarıda bahsettiğimiz gayelerle yola çıkan misafiri, kendisine külfet olmayacak şekilde hüsn-ü kabul etmesi ve yalnız mı yoksa sohbet ile mi rahat edeceğini gözeterek ona uygun davranması gerekir. Şayet misafirini bir âlimin ya da şeyhin yanına götürmek isterse durumu ona arz eder ve cevabına göre yine hüsn-ü kabulle muamele ederek ısrarcı olmaz.<sup>425</sup> Buna mukabil misafir de ev sahibi kendisini dünyevî bir gayeyle bir yere davet etmediği müddetçe ona itaat eder. Girdiği meclislerde, riyadan kendisini muhafaza etmek için yaptığı seyahatlerden ve elde ettiği ilimlerden bahsetmez.<sup>426</sup>

Günlük hayatta sûfilerin bir diğer önem verdikleri mesele ise açlık/az yemektir. Bu hususta sûfiler ölçünün, hayatı idame ettirecek miktarda olduğunu ve mübalağa etmenin nefsanî/süflî arzuları güçlendirdiğini vurgulamışlardır. Nitekim Sehl b. Abdullah’ın (ö. 283/896) “Mide helal yemekle dahi dolu olduğunda, (kişide) boş işlere karşı istek uyanır, süflî duygular güçlenir ve nefis kendi arzularını elde etmek için harekete geçer” sözü bu neticeye işaret etmektedir.<sup>427</sup> Hücvîrî sûfilerin yemek yerken beraber olmaya ve lokmalarını kendileri yemeden önce yanlarındakilere ikram etmeye özen göstermelerinin yemeğin âdâbından olduğunu ifade eder. Bu manada Sehl b. Abdullah “*Muhakkak ki Allah adaleti ve ihsanı emreder...*” ayetindeki adaleti, lokmayı eşit bölüşmek, ihsanı ise kendisine düşen payın tamamını başkasına vermek şeklinde tefsir etmiştir.<sup>428</sup> Hücvîrî bundan sonra, sûfilerin yemekli davetlere katılmaları, buralarda bir şeyler yemeleri ve ailelerine götürmek için azık almaları meselesine değinir. İlk olarak sûfiler zenginlerin davetine icabet etmemeyi fakirinkine ise icabeti âdet hâline getirmişlerdir. Ancak buradaki zengin ve fakir ayırımından kasıt mal varlığı ya da yokluğu ile ilgili olmayıp

---

Hîrî ve Ebû Bekir Şiblî gibi tasavvufî terbiyesinin başlangıcında seyahati, ömrünün sonlarına doğru ise ikâmeti tercih edenler olduğunu belirtir. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 478.

<sup>423</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 586.

<sup>424</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 481.

<sup>425</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 588; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 404-405.

<sup>426</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 592. a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 408-409.

<sup>427</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 593; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 409.

<sup>428</sup> Nahl, 16/90; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 593; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 410; Serrâc sûfilerin yemekte birbirlerine ikramının, birinin diğerini doyurması şeklinde anlaşılması gerektiğine işaret eder. Bkz. Serrâc, *el-Lüma*, s. 243.

bilakis fakirliği üstün bir hâl olarak görüp görmemektir. Nitekim fakirliği zillet olarak gören bir kimse ne kadar ihtiyaç sahibi olsa da sûfiler tarafından *fakir* kabul edilmez. Davete katıldıktan sonra ise sûfiler, duruma göre fitneye mahal vermeyecek şekilde yemek konusunda tercihte bulunmuşlardır. Ailelerine azık almayı, rızık endişesi taşıdığı için hoş görmemekle beraber tevekkülünde zafiyet bulunmayan bir kimsenin taşıdığı azıkta da zarar görmemişlerdir.<sup>429</sup> Sonuç itibariyle sûfiler yemeği kendilerine dert edinmemiş aksine tokluğu bela, açlığı ise nimet bilerek nefislerini açlıkla terbiye etmeye gayret etmişlerdir.

Sûfiler genel olarak açlıkta olduğu gibi az uyumayı/uyumamayı da manevi eğitimin bir parçası olarak kabul etmiş ve uyanık kalmaya güç yetiremeyecek duruma gelene kadar uykuya direnmişlerdir. Ancak Hücûvîrî, bu konuda sûfilerin tek bir tercihe sahip olmadıklarına da dikkat çeker. Bunun sebebi, sûfilerden bir grubun uykuyu, Hak ile münasebeti kesen ve tâlibe yakışmayan bir hâl olarak değerlendirmesine karşılık diğer bir grubun Hakk'ın kuluna bir lütfu olarak görmesidir. Hal böyle olunca ilk grup uykuyu hicap kabul ederek uyanık olmayı üstün tutarken diğer grup uyanık kalmayı kulun iradesiyle ve kendisini zorlayarak yaptığı bir iş olması sebebiyle değersiz görmüştür. Aynı zamanda uykuda hem mükellefiyetin düşmesi hem de gerek Peygamberlerin gerekse velilerin rüya yoluyla görülmesi, uykuyu üstün tutanların gerekçelerindedir. Bu konunun sahv ve sekr ile ilişkisi olduğunu söyleyen Hücûvîrî, uykunun insanın vasıflarından, uyanıklığın ise Allah'ın vasıflarından olması hasebiyle uykunun sahv, uyanıklığın sekre işaret ettiğini belirtir. Nitekim bu tespite muvafık olacak şekilde Cüneyd-i Bağdâdî uykuyu, Ali b. Sehl İsfahânî ise uyanıklığı tercih eden grupların tabii olduğu kimselerdir.<sup>430</sup> Sonuç olarak Hücûvîrî kişinin farzları edadan sonra uyuyabileceğini, uyanıklığın nefis terbiyesi amacıyla tavsiye edildiğini ekler.

Sûfiler konuşmanın/nutkun Allah'ın yalnızca insanlara bahşettiği büyük bir nimeti olmasının yanı sıra Hz. Peygamber'in "Ümmetimin aleyhine olan şeyler arasında en korktuğum dildir" hadisinde belirttiği gibi büyük bir afet olduğunu da vurgulamışlardır.<sup>431</sup> Bu sebeple sözlerinin tamamı Hak ile alakalı olmadığı müddetçe ve zaruret hali dışında konuşmamayı tercih etmişlerdir. Ne var ki bu genel kabulün ardından meselenin ayrıntılarında sûfilerin bir derecelendirmeye giderek iki gruba ayrıldığı görülür. Bir grup Allah'ın kendisine senayı ve nimetlerine şükürü emrettiğini delil göstererek konuşmayı üstün tutmuş, diğer bir grup ise Allah'ın her şeyi bildiğine imandan sonra konuşmanın iddiadan başka bir şey olmayacağını ileri sürmüştür.<sup>432</sup> Netice itibariyle Hücûvîrî söz ve sükûtu tercih etmenin hak ve bâtil olduğu durumlardan ve bu tercihin müşâhede hâli ile alakalı olduğundan bahseder. Bu manada *nutk-intak* ayırımına dikkat çeken Hücûvîrî, sûfilerin nefisleriyle baş başa kaldıklarında susmayı tercih ettiklerini, müşâhede hâlinde ise konuşturulduklarını/intak ileri sürer.<sup>433</sup> Müşâhede hâlindeki konuşturulmanın bir nevi de sâlikin ilâhî tecelliler neticesinde kendisinden geçerek söylediği ve zâhiren şeriata

<sup>429</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 594; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 410-411; Serrâc, *a.g.e.*, s. 244.

<sup>430</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 597; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 413-414.

<sup>431</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 600; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 415.

<sup>432</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 600-601; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 416-417.

<sup>433</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 601-602; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 417-418.



muhalif gibi görünen *şath*lardır. Zâhiri itibariyle tasavvufun tartışmalı konuları içerisinde yer alan şatah meselesi, sûfiler arasında da hilafa sebep olmuş ve red, tevakkuf ve tevil gibi birbirinden farklı tavırlar geliştirmiştir. Hücvîrî ise bu durumda söylenen sözlerin aslı itibariyle çok değerli olduğunu ancak izahtaki acziyet sebebiyle eleştirilere maruz kaldığını belirtir.

Sûfiler talep/isteme hususunda tek muhatabın, her şeyin mutlak sahibi olan Allah olduğunu vurgulamış ve bu konudaki tavırlarını da ibadetle alakalandırmışlardır. Öyle ki yalnızca Allah'a ibadet edildiği gibi yine yalnızca O'ndan talepte bulunulabilir. “*İnsanlardan ısrarla bir şey istemezler*” ayeti her ne kadar bu genel tavrın dayanağı kabul edilse de, ayetteki *ısrar* ifadesine dikkat çekerek nefyedilenin *istemek* değil *ısrar* olduğunu bu sebeple de istemenin caiz olduğunu kabul edenler de vardır.<sup>434</sup> Bu manada Hücvîrî sûfilerin yalnızca şu üç durumda insanlardan bir şey talep etmeyi/istemeyi caiz gördüklerini belirtir: eğer istenen şey yemek-içmek gibi zaruri ise ve sürekli düşünceyi meşgul ediyorsa bundan kurtulmak için, dilenme yoluyla nefsi terbiye için, mülkün mutlak sahibinin yalnızca Allah olduğunu kabul etmekle beraber dünyevî isteklerini O'na arz etmekten hayâ duydukları için.<sup>435</sup> İstedikleri şeyi elde ettiklerinde sûfilerin hâllerinde herhangi bir değişme meydana gelmemiş, elde ettikleri şeyin varlığında da yokluğunda da aynı edebi muhafaza etmişlerdir. Yanı sıra vesilelere, talebi asıl vereni unutmaya sebep olacak kadar değer vermemiş ve her zaman Allah'a şükretmişlerdir. Kendilerinden bir şey istendiğinde ise hiçbir zaman geri çevirmemiş ve sahip olmadıkları bir şey istendiğinde hemen temin etmek için çabalamışlardır. Dünyalık bir talep ile karşılaştıklarında ise talep sahibini gerekli yerlere yönlendirerek bu uğurda çabayı gerekli görmemişlerdir.

Sonuç itibariyle Hücvîrî, eserin tamamında işlediği düşünceyi bu kısımda farklı bir yönden ele alır. Eseri yazma gayesinin, tasavvufun, içerisindeki aşırılıklardan ayrılarak gerçekte ne olduğunu ortaya koyma ve bunun neticesinde dinî ilimlerin tasavvufu bir *ilim* olarak kabulünün gerçekleşmesi şeklinde belirledikten sonra bu iki yönlü çabanın bir gereği de tasavvufun âdâb bahislerinin sınırlarını belirlemek olmuştur. Sosyal hayatın her alanına dair belli edebî geliştirilmiş ve bir sistem içerisinde bütün ayrıntılarıyla sunulmuş olması, tasavvufun alanının ciddi ölçüde şekillendiğini göstermektedir. Böylece âdâba riayet adı altında yapılması gerekeni ifrat noktasına taşıyan ve asılsız ithamlara sebebiyet veren tavırlar tasavvufun dışına itilmiş olacaktır. Burada zikredeceğimiz bahislerdeki âdâb, olması gerekeni ortaya koyarken ilgili konulardaki mevcut taşkınlıklara da bir eleştiri niteliğindedir. ‘Tartışmalı meseleler’ diye ele aldığımız kısım ise bir yönüyle, söz konusu ölçü takip edilmediği için gerek tasavvuf ehli içerisinde gerekse din ilimleriyle tartışmaya sebep olan durumları içerir.

### 3.3. Tasavvufun Tartışmalı Konuları

Tasavvufun tartışmalı meselelerini, kaynağına göre iki grupta incelemek mümkündür. Bunlardan ilki, tasavvufun iç sorunları sebebiyle ortaya çıkan, diğeri ise tasavvufun din ilimleri ile ilişkisinden doğan ihtilaflardır. İlk grupta Hücvîrî, fakr-gına ve

<sup>434</sup> Bakara, 2/273; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 604; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 419.

<sup>435</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 604-605; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 419-420.

melâmet gibi konulara eserin farklı yerlerinde değinmiştir. Bundan daha önemlisi ikinci grubun meselesini teşkil eden, bilhassa fıkıh ve kelâm âlimleriyle tasavvuf ehli arasındaki tartışmalardır. Bu kısmın önemi, tasavvufun din ilimleriyle uzlaşma noktasında kendisini ilmî bir üslûpla ifade etme gerekliliğine dayanır. Hücvîrî'nin bu kısımda ele aldığı konuları kabaca bir tasnife tabi tutacak olursak, evlilik, semâ'-vecd ve fenâ-bekâ şeklinde üç kısımda inceleyebiliriz.

### 3.3.1. Evlilik Konusu

Sûfilerin zühd hayatını tercih etmeleri her ne kadar onları tecride/yalnız yaşamaya sevk etse de bunu genel bir kural olarak değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Zira evlilik ve bekârlık, sûfiler içerisinde bir tercih meselesi olarak karşımıza çıkar. Buna bağlı olarak her iki kesim de hadislerden kendi tercihlerine işaret eden uygun dayanaklar edinmişlerdir. Özellikle üzerinde durulan ve tercihe dâhil olmayan tek mesele ise şeriatın sınırları içerisinde kalmak ve ne evliliğin ne de bekârlığın kişinin dinî yaşantısına zarar vermemesidir. Bu durumda hangi gerekçelerle evlenilmesi gerektiği ve hangi durumlarda tecrit hayatının uygun görüldüğü açıkça belirtilmiştir. Meselenin tartışma konusu haline gelmesi ise bekârlığın, Hz. Peygamber'in sünnetini ihmal ve ona muhalefet olarak değerlendirilmesindedir. Söz konusu sebeplerden dolayı bu kısımda evlilikten çok tecrit hayatı üzerinde durulacaktır.

Sûfiler gerek evliliğin gerekse bekârlığın Allah için tercih edilmesi gerektiğini vurgulayarak her ikisinin de belli zamanları olduğundan bahsederler.<sup>436</sup> Bu manada Abdülkâdir-i Geylânî'ye (ö. 561/1165-66) niçin evlenmediği sorulduğunda Hz. Peygamber'den izin beklediğini ifade etmiştir.<sup>437</sup> Bunu bir *niyet* olarak kabul edersek ardından Hücvîrî'nin belirttiğine göre kişinin evlilik ve bekârlık hakkında hangisinin kendisi için uygun, sıkıntı ve afetlerine katlanılabilir olduğunu iyice düşünmesi gerekir. Nitekim Hücvîrî kişilerin helâkının evlilik ya da bekârlıkları sebebiyle olmayıp bu ikisine dair nefislerine uyararak yaptıkları tercihlerden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Aynı zamanda Hücvîrî, bu meseledeki tercihin, kişinin sohbet-uzlet/ikamet-seyahat tercihiyle de alakasını kurarak ikâmeti tercih edenlerin evlenmesini, seyahati tercih edenlerin ise tecrit halinde bulunmasını daha uygun görür.<sup>438</sup>

Hücvîrî evliliğin hükümlerini farz, sünnet ve mubah olmak üzere üç kısımda ele almış, herhangi bir kayıtlama olmaksızın evliliğin herkes için mubah, kendisini başka bir yolla haramdan koruma imkânı olmayanlar için farz, aile kurma sorumluluğunu taşıyabilecek olanlar için de sünnet olduğunu ileri sürmüştür.<sup>439</sup> Bu durumda Hücvîrî'ye göre evliliğin hükmü, kişilerin içerisinde buldukları duruma göre şekillenmektedir. Hücvîrî özelinde sûfilerin meseleye dair verdikleri hükümlere karşılık, dinî ilimler açısından evliliğin tek bir hükmü mevcuttur. Hal böyle olunca sûfilerin konuya dair verdikleri hükümleri dayanaklarıyla izah etmeleri, dinî ilimlerle uzlaşmanın sağlanmaya çalışıldığı süreçte zorunlu hale gelmiştir.

<sup>436</sup> Sühreverdî, *Avârif*, s. 179.

<sup>437</sup> Sühreverdî, *Avârif*, s. 184.

<sup>438</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 608.

<sup>439</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 607; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 421.

Hücvîrî'nin konuya dair kanaati, tasavvuf yolunun tecrit üzere kurulu olduğu ancak evlilik meselesi söz konusu olduğunda kişilerin sıkıntıya düştükleri yönündedir. Sûfîlerin evliliğe dair beklentilerinden biri olan 'harama düşmekten muhafaza' konusunda bunun tek çaresinin evlilik olmadığı, aksine kişinin kendisinde var olan bir sıkıntıyı yine kendisinde var olan bir güçle bertaraf edilebileceğini öne sürer. Bunu tekellüfle ve tekellüfsüz olmak üzere ikiye ayıran Hücvîrî, ilkinde açlığı/orucu, ikincisine ise samimi sevgi ve korkuyu örnek verir.<sup>440</sup> Hz. Peygamber'in evliliğe güç yetiremeyenlere *oruçu* tavsiye etmesini de delil olarak sunar. Avâmın ise bu tür riyâzetlere hiç yeltenmeden doğrudan Hz. Peygamber'in "Sizin dünyanızdan bana üç şey sevdirildi; güzel koku, kadın ve göz aydınlığım kılınan namaz"<sup>441</sup> hadisini, arzularına alet ettiklerinden ve evliliğin daha üstün olduğuna delil gösterdiklerinden bahseder.<sup>442</sup> Böyle bir durumda ise kişinin evliliğin afetlerine maruz kalmasını kaçınılmaz görür.<sup>443</sup> Bunlara ek olarak Mekkî, rızık yollarının bozulduğunu gerekçe göstererek ailesinin geçimi için uğraşan kişinin, şüpheli hatta haram kazanca meyletme riskine işaret eder.<sup>444</sup> Hücvîrî, bütün bunları göz önünde bulundurarak evliliği tercih eden kimsenin, helâl yoldan ailesinin geçimini sağlaması, eş ve çocuklarına karşı sorumluluklarını yerine getirerek şefkatli ve merhametli olması gerektiğini ancak bunlarda mübalağa ederek bütün vaktini ve meşguliyetini de ailesi haline getirmemesi gerektiğini ifade eder. Bu şartları taşıdığına dair kendisine tam bir güveni olan kişinin evlenmesinde bir mahzur görmez.

Tecridi asıl, evliliği ise ârızî bir durum olarak gören Hücvîrî'nin evliliğe dair sert bir tavır takındığı görülür. Nitekim yaklaşık bir yıl süren kendi evliliğinden *fitne* diye bahsettikten sonra bunun gerekçesini, dinine zarar verecek olmasıyla açıklayan Hücvîrî'nin böyle bir evlilik yaşaması evliliğe dair düşüncelerini etkilemiş gözükmektedir. Bu manada Hz. Peygamber'in "Ardımda erkek için kadından daha zararlı bir fitne bırakmadım"<sup>445</sup> hadisini sıklıkla kullanır. Aynı zamanda zâhirde görünen bu afetlerin yanında bâtında daha nelere sebep olabileceğini de ekler.<sup>446</sup>

Sûfîler arasında tecridi kabul edenlerin evliliğin sünnet olduğuna dair herhangi bir şüpheleri mevzu bahis değildir. Nitekim Bişr b. Hârise'nin/Bişr-i Hafî (ö. 227/841) evlenmeyerek sünneti terk ettiği yönünde söylentiler çıkınca, "Farzları yerine getirmekle meşgul olduğum için bu sünneti yerine getiremedim" şeklindeki ifadesi meselenin aslına işaret eder.<sup>447</sup> Sûfîlerin tecridi tercih etme nedenleri farklı olduğu gibi uygulama

<sup>440</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 611; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 425.

<sup>441</sup> Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Eş'as, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (thk. Hasan Abdülmün'im şelebî), Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001, "Kadınlarla İyi Geçinmek", 37 (hadis no: 3879).

<sup>442</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 610; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 424.

<sup>443</sup> Bu afetler ise kalbin Allah'ı unutturacak derecede başka bir kimseyle meşgul olması ve sürekli süflü duygulara kapılmaktır. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 608; Sühreverdî de buna benzer bir tasnifle evlilikteki afetleri umumi ve hususi olmak üzere ikiye ayırır ve umumi olanın kişinin rızık endişesiyle dünyaya dalması, hususi olanın ise eşi ile meşguliyetinde aşırıya gitmesi olduğunu ifade eder. Sühreverdî, *Avârif*, s. 189-190.

<sup>444</sup> Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, s. 1604.

<sup>445</sup> Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah El-Ca'fi, *Sahîhu Buhârî*, thk. Muhammed b. Zühreyr Nâsir en-Nâsir, Şam, Dâru tavku'n-necat, 2001, "Nikâh", 18.

<sup>446</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 610-611; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 424-425.

<sup>447</sup> Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, s. 1603.

müddetleri de farklılık gösterir. Bu manada Cüneyd-i Bağdâdî “Yemek yemeye ihtiyaç duyduğum gibi evliliğe de ihtiyaç duyarım” demiş<sup>448</sup> ancak tasavvufa yeni girenlerin belli bir müddet evlenmemelerini uygun bulmuştur. Bunun sebebi ise evliliği, henüz riyâzet ve mücâhede dönemini tamamlamamış olan mübtedîlerin tasavvufî terbiyelerinin gidişatı açısından sakıncalı görmesidir.<sup>449</sup> Nitekim Sühreverdî sûfilerin evlilik için buluş çağından sonra bir de kemâl mertebesini beklediklerini, bundan sonra artık ne evliliğin ne de bekârlığın kişiye zarar vermeyeceğini belirtmesi Cüneyd’in tavrına dayanır.<sup>450</sup> Sahabe dönemine baktığımızda evliliği terk konusunda ifrata gidenlere Hz. Peygamber “Sizden evlenmeye imkânı olan evlensin, imkânı olmayan da oruç tutsun. Çünkü oruç kalkandır”<sup>451</sup> buyurmuştur.<sup>452</sup> Sûfiler ise hadiste geçen *imkân* ifadesini, yalnızca ‘geçimi sağlama gücü’ olarak değerlendirmemiş aynı zamanda evliliğin getirdiği sorumlulukları yerine getirebilmeyi de imkân kavramının dâhiline almışlardır.

Hz. Peygamber’in ashabına “Âhir zamanda insanların en hayırlısı, hali/yükü hafif olandır”<sup>453</sup> şeklindeki hadisini Hücuvîrî, tecridin tercihinine işaret saymaktadır. Zira buradaki *hafifliğin* ne olduğu sorulduğunda Hz. Peygamber “Eşi ve çocuğu olmamak” şeklinde açıklamıştır.<sup>454</sup> Yaklaşık aynı manayı ifade eden şu hadisi Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) nakletmiştir: “Allah bir kulu için iyilik isterse onu kadın ve malla meşgul etmez.”<sup>455</sup> Bu iki ifadeden de anlaşılacağı üzere sûfilerden tecridi tercih edenlerden bazıları, evliliğin gereksiz meşguliyetler ve sorumluluklar getireceğini ve bu sebeple de dinî yaşantıda zafiyetlerin meydana geleceği endişesi taşımaktadırlar. Aynı zamanda kişinin dünyayla meşguliyetinin artması sebebiyle Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830), sûfinin evlendikten sonra, sahip olduğu mertebesini korumasının mümkün olmadığını/zor olduğunu belirtir.<sup>456</sup>

Konuya başlarken bu kısımda evlilikten çok tecrit halinden bahsedeceğimizi belirtmiştik. Bunun nedeni daha önce de belirttiğimiz gibi Hücuvîrî’nin tasavvuf yolunun aslının tecrit olduğunu kabul etmesidir. Öte yandan Hz. Peygamber’in, evliliği, sünnetlerinden sayarak terk edenin ümmetinden olmadığını<sup>457</sup> ifade etmesinin yanı sıra, *ahir zamanda* kişinin kurtuluşu için tecridin daha evla olduğuna dair de hadisleri bulunmaktadır. Ancak ashabın uygulamaları ve evliliğe dair sözleri, ekseriyetinin sünneti ihya halinde olduklarını göstermektedir. Bu manada özellikle İbn Mes‘ûd, İbn Abbas ve Mu‘az b. Cebel’den, evliliğin Allah ile olan meşguliyete mani olmadığı, aksine ibadetlerdeki huşuyu kolaylaştırdığını ifade eden nakiller mevcuttur.<sup>458</sup> Ancak hadislerdeki ahir zaman vurgusuna dikkat çekerek tasavvufta evlilik ve yalnız yaşama

<sup>448</sup> Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, s. 1610.

<sup>449</sup> Süleyman Uludağ, *Sufi Gözüyle Kadın*, İstanbul, İnsan Yay., 2014, s. 21.

<sup>450</sup> Sühreverdî, *Avârif*, s. 180.

<sup>451</sup> İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “Nikâh”, 1.

<sup>452</sup> Sühreverdî, *Avârif*, s. 183.

<sup>453</sup> Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut: Dârü’r-risâleti’l-âlemiyye, 1430/2009, “Zühd”, 35.

<sup>454</sup> Hücuvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 610; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 424.

<sup>455</sup> Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, s. 1627.

<sup>456</sup> Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, s. 1624.

<sup>457</sup> Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, s. 1614.

<sup>458</sup> Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, s. 1610-1611.

meselesini ele alan sûfi müellifler, yalnız yaşamanın sıkıntılarının evliliğin sıkıntılarında daha katlanılabilir olduğunu öne sürerken özellikle “Bizim zamanımızda, Bu zamanda” gibi ifadeler kullanmışlar, zamanın böyle bir tercihe sevk ettiğini ifade etmişlerdir.<sup>459</sup>

### 3.3.2. Semâ‘ ve Vecd Konusu

Kelime manası itibariyle “dinleme, kulak verme, nağmeli söylenen şeyleri dinleme ve dinlenen şeyin tesiriyle coşup dönme”<sup>460</sup> gibi anlamlara gelen semâ‘, sûfiler tarafından en genel ifadeyle “Herkesi kendi maksadına (Hakk’a) sevk eden bir sâik”<sup>461</sup> olarak değerlendirilmektedir. Semâ‘ esnasında görülen halleri isimlendirmek için kullanılan vecd-vücûd-tevâcüd kavramlarından *bulmak* manasına gelen vecd “kalpte bir manaya tesadüf etmek”<sup>462</sup> şeklinde ifade edilmiş, kalbe gelen bu vâridâtın, hüzn-sevinç, havf-recâ gibi birbirine zıt hisler olabileceğine de dikkat çekilmiştir. Tanımda geçen *tesadüf* ifadesiyle, vecdde tekellüfün/zorlamanın söz konusu olmadığına işaret edilmiş, tevâcüdden ayrımı da bu noktadan hareketle yapılmıştır. Buna göre kişinin kalbinde bu manaları bulamadığında kendisini zorlayarak elde etmeye çalışmasına *tevâcüd* denmektedir.<sup>463</sup> Vücûd ise “Hakk’ı bulma, erme” anlamında bir bakıma semâ‘nın gayesine işaret eden bir terimdir.<sup>464</sup> Son olarak semâ‘nın tanımında yer alan *coşup dönme* ifadesi ise *devrân/deverân* olarak isimlendirilmiş ve daha çok cehrî zikir meclislerinden bahsedilirken kullanılmıştır.<sup>465</sup>

Dinî ilimlerle uzlaşma sürecinde tartışılan konulardan bir diğeri semâ‘dır. Meselenin tartışılan yönleri ise semâ‘ edilen şeylerin vasfı, semâ‘ esnasında yapılan hareketlerin dinde yerinin olup olmaması ve mutlak olarak semâ‘nın hükmünün ne olduğudur. Bu konuda, gerek tasavvuf ehli içerisinde gerekse diğer dinî ilimler cihetinden müspet-menfi görüşler ileri sürülmüştür. Tedvin dönemi müellifleri bu tartışmayı sonlandırmak için, semâ‘ ehlinin galebe halinde olduklarını ve bu halin arızı bir durum olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Bunun yanı sıra kişinin kendisini kontrol edememesinin mükellefiyetleri aksatmasına ve bir takım taşkınlıklara sebebiyet verebileceği için de asıl olanın sakinlik ve kendini kontrol etmek olduğunu ifade

<sup>459</sup> Evliliğin afetleri olduğu gibi bekârlığın/tecridin de afetlerinden bahseden Hücvîrî, bunların ilkinin bir sünneti terk etmek, diğerinin ise harama düşme tehlikesi olduğunu belirtir. Bu sebeple sûfiler mücerretlerin nefislerini kontrol altına alarak arzularından kurtulmaya çalışmaları gerektiğini her fırsatta vurgulamışlardır. Hücvîrî bunun yolunu “Bakılmaması gerekenlere bakmamak, düşünülmemesi gerekenleri düşünmemek, nefsin arzularına uymamak, riyâzet ve mücâhede ile bunları gidermeye çalışmak” sözüyle özetler. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 612; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 426.

<sup>460</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 312.

<sup>461</sup> Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 304; Bu manaya işaret edecek şekilde Zünnûn’un semâ‘ tanımı için bkz. Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 652; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 459.

<sup>462</sup> Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 577.

<sup>463</sup> Hücvîrî tevâcüd ehlini, vecd ehlini taklit eden şekilciler ve hakiki sûfilerin hareketlerini değil hâllerini örnek alan sûfiler, şeklinde ikiye ayırmış, bunlardan ilkinin bâtil diğerinin ise hak üzere olduğunu ifade etmiştir. Hak ehlinin tevâcüdünün mubah oluşuna delil olarak da Hz. Peygamber’in “Kim bir kavme benzerse ondandır” (Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud*, “Giyim Kuşam”, 4) hadisini vermiştir. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 662-663; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 469.

<sup>464</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 383; Kâşânî’nin vücûdu, “Bir şeyin kendisini veya başkasını, kendisinde veya başkasında bulması” olarak tarif etmesi bir nevi ‘Hakk’la Hak olmak’ ifadesini açıklamaktadır. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 577; Hücvîrî vecd ile vücûd arasındaki farkı, birinin tâlibin diğerinin matlûbun vasfı olmasıyla açıklar.

<sup>465</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 105.

etmişlerdir. Bu açıdan söz konusu mesele, en genel anlamda sekr-sahv ayırımının kapsamı içerisinde değerlendirilebilir.

Kişiyi Hakk'a sevk eden semâ'ya konu olabilecek şeyler Hücvîrî'ye göre Kur'ân ve şiirdir.<sup>466</sup> “Sözü dinleyip en güzeline tabi olan kullarımı müjdele”<sup>467</sup> ayetinde ifade edildiği gibi, mükellefiyetlerin ayetler yoluyla bildirilmesi sebebiyle Kur'ân'ı dikkate almamanın imkânsız olduğuna işaret edilmekte, her kulun Allah'ın kelâmını dinlemekle yükümlü olduğu vurgulanmaktadır. Zira cehennemlikler dinlemedikleri ve anlamaya çalışmadıkları için pişman olmuşlardır.<sup>468</sup> Şiire gelince, Hz. Peygamber şiir dinlemiş, ashaptan kimseler de hem söylemiş hem de dinlemişlerdir.<sup>469</sup> Hatta Hz. Peygamber “Şiirin hikmet olan türü de vardır. Hikmet ise müminin yitik malıdır, onu nerede bulursa onu almaya en çok hak sahibi olan odur” buyurmuştur.<sup>470</sup> Bu hadise göre şiir dinlemenin hükmünün *mubah* olduğu belirtilse de hepsi için aynı hükmün verilemeyeceği açıktır.<sup>471</sup> Bu sebeple sûfiler, “Şiir bir sözdür, güzeli güzel, çirkini çirkindir” diyerek hükmün, nazım ya da nesirle ilgili olmadığını aksine anlatılan şeylerin sakıncalı olup olmamasına bağlı olduğunu vurgulamışlardır.<sup>472</sup> Bu bakımdan Hücvîrî, içeriğine aldırış etmeksizin dinlediği her şeyde Hakk'ı duyduğunu iddia eden bir kimsenin, diğer organlarıyla yaptığı hareketlerde de bunu iddia edebileceğini böylece haram olan şeylerin hükmünün değişmesiyle dinin bâtil hale geleceğini vurgular.<sup>473</sup> Bu noktada dinlenen şeyin içeriğinin dine muhalif olmaması gerekmektedir.

Kur'ân dinlemek ile şiir dinlemek arasında, semâ'nın alışkanlık haline getirilmesiyle ilgili bir ayrım söz konusudur. Öyle ki bazı kimseler -avâm- Kur'ân'ı dinlerken hissetmedikleri hazzı şiir ve kaside dinlerken bulmuş bu sebeple şiir dinlemeyi kendilerine bir görev addetmişlerdir. Bu tür bir semâ'nın mubah olmakla birlikte alışkanlık haline gelmesinin sakıncalı sonuçlara götürebileceğine dikkat çeken Serrâc, Kur'ân'ı dinlemede olduğu gibi ortada bir emrin söz konusu olmadığına, şiirin nefis huzuru için dinlendiğine özellikle işaret eder.<sup>474</sup> Serrâc'ın semâ' ehline dair yaptığı

<sup>466</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 647-650; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 449-452; Serrâc, semâ'nın çeşitlerine 'zikir-mev'ize' şeklinde bir çeşit daha eklemiştir. Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 368-369; Semâ'nın, söyleyen-dinleyen-dinlenen şeklinde üç unsurdan müteşekkil olduğu dikkate alındığında, bunlardan dinleyen ve dinlenenin farklı yönlerine ve meselelerine değinmekle beraber söyleyenin hali pek dikkate alınmamıştır. Söyleyenin/kavvâlin durumu hakkında Hücvîrî belli vasıflar saysa da, söyleyenin gaflette olup olmadığı ve söyledikleriyle neyi kastettiği dahi önemli görülmemiştir. Bkz. Süleyman Uludağ, “Erken Dönem Sûfilerinde Semâ'” *Keşkül Dergisi: Semâ Sayısı*, yıl: 2006, sayı: 7, s. 10-17; Konunun sonraki dönemlerde nasıl değerlendirildiğine ilişkin bkz. Ekrem Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Sema'”, *Keşkül Dergisi: Sema' Sayısı*, Yıl: 2006, Sayı: 7.

<sup>467</sup> Zümer, 39/16.

<sup>468</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 642-643; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 450-451.

<sup>469</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, İstanbul, Kabalcı Yay., 2014, s. 88-98.

<sup>470</sup> Buharî, *Sahîhu Buharî*, , “Edeb”, 90; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 645; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 453.

<sup>471</sup> Bu manada Hz. Ömer, şiirin mutlak olarak tamamının helâl ya da tamamının haram sayılmasının hatalı olduğunu, hükmün dinlenen şeyin içeriğine göre belirlenmesi gerektiğini ifade eder. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 646; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 454.

<sup>472</sup> Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2005, s. 1016; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 646; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 454.

<sup>473</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 646; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 454.

<sup>474</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 357.

tasnifte, mübtedî ve mürîdlerin marifete sahip olana kadar semâ' etmelerinin caiz olmadığını ifade etmesi, alışkanlık haline getirmeleri endişesiyledir. Çünkü nefis terbiyesi henüz tamamlanmadığı için kişinin sürekli onunla meşgul olarak mükellefiyetlerini aksatmasından endişe eder. Bu sebeple bir rehber eşliğinde semâ' etmelerini daha uygun görür.<sup>475</sup>

Kur'an'ı dinlemenin emredildiğini, şiirin ise dinlenmesi mubah olan türlerinin olduğunu ifadeden sonra bunların güzel ses ve nağme ile söylenmesinin ve dinlenmesinin imkânı/hükmü tartışılmaktadır. Sûfî müellifler güzel sesle ilgili, “*O yaratmada dilediği artırmayı yapar*”<sup>476</sup> ayetindeki *artırmadan* kastın, müfessirler tarafından *güzel ses* olarak tefsir edildiğini bu sebeple güzel sesin bir lütuf olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>477</sup> Bu manada ruh ve güzel ses arasında irtibat kurulmuş ve her nefis sahibinin güzel sestem etkilendiğine dair birçok olay nakledilmiştir.<sup>478</sup> *Nağme* ise güzel ses gibi değerlendirilebilecek, dinleyenin durumuna göre insan tabiatına hoş gelen bir şeydir. Nefis, Kur'an'ı dinlemede zorlanırken, herhangi bir güzel sesin hemen tesirinde kaldığı için güzel ses ve nağme aracılığıyla avâmın Kur'an'ı dinlemeye şevki amaçlanmıştır.<sup>479</sup> Bu gayelere yönelik Kur'an'ın güzel sesle okunması caiz görülmüş ve “*Seslerinize Kur'an'ı süsleyiniz*” ayeti delil gösterilmiştir.<sup>480</sup> Bu konu/nağme, Kur'an dinlemede sakınca teşkil etmiyorsa şiir vb. için de aynı hükme varılabilir. Ancak şiir vb. için içeriğin ve nağmeyle beraber gelen coşkunun, dinleyenlerin durumuna göre kontrolünün yapılması daha uygun görülmüştür.

Semâ'nın mutlak gayesi vecde nail olmak olsa da farklı gayelerle semâ' edenler de mevcuttur. Söz gelimi Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910) semâ' ehlini mürîd ve mübtedî, siddîk, ârif olmak üzere üçe ayırmış ve her birinin semâ' esnasında farklı gaye ve buna bağlı olarak farklı haller içerisinde olduklarından bahsetmiştir. Buna göre mübtedîler, değerli hâller elde etmek için, siddîklar hâl veya derecesinde ziyade umarak, ârif ise kendi nefsi için herhangi bir gaye taşımaksızın vakte muvafakat ederek semâ' etmektedir. Gayelerin farklılığına göre bu grupların semâ' anındaki hal ve tavırları da birbirinden farklılık arz eder. Zira mübtedîler semâ' esnasında coşup taşkınlık gösterirken ârifler harekette ve sükûnette vaktin getirdiğine tabi olmaktadır.<sup>481</sup> Mübtedîlerin bu hallerini, gelen vâridâta alışıksız olmayışlarıyla ilişkilendiren Hücvîrî, kişinin mertebesinin yükselmesiyle tabiatının buna alışacağını ve böylece kendisine hâkim olarak

<sup>475</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 358-367; Kuşeyrî kemâl ehlinin semâ' esnasındaki sükûnetine Sehl b. Abdullah'ın halini örnek vererek, gelen vârid ne kadar kuvvetli olursa olsun onların halinin daha kuvvetli olduğundan bu sebeple vâridin onlara değil onların vâride hâkim olduklarından bahseder. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 556.

<sup>476</sup> Fâtır, 35/1.

<sup>477</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 338; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 647; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 455.

<sup>478</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 338-341; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 647; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 455-456.

<sup>479</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 356-357.

<sup>480</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 646; Ayetin “*Sesinizi Kur'an ile süsleyiniz*” şeklinde yorumlanabileceği de ileri sürülmüştür. Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 339; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 647; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 455.

<sup>481</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 349.

taşkınlıkların ortadan kalkacağını ifade eder.<sup>482</sup> Netice itibariyle sema‘ ehliyle ilgili yapılan tasniflerin neredeyse tamamında kişilerin mertebelerine bağlı bir derecelendirme söz konusu olduğu dikkat çeker. Semâ‘ ehlinin hal ve hareketleri de mertebelerindeki farklılığa bağlanmıştır. Bu yönden semâ‘yı tartışmalı hale getiren ârifin semâ‘ı değil mübtedînin semâ‘ıdır. Nitekim vecd veya tevâcüd esnasında yapılan hareketlerin, boş bir eğlenceden ibaret olan *raksa* benzetilmesi de bundandır. Aslı itibariyle ne şeriatla ne de tasavvufta yeri olmayan bu tavrın tasavvufa nispet edilmesi bâtil ehli şekilci mütevâcidler eliyle olmuştur.<sup>483</sup> Semâ‘ anında kişinin, yanlış anlaşılmaya sebebiyet verebilecek taşkınlıklar göstermesi, mübtedîlerin gelen vâridâta alışık olmayışlarından. Semâ‘nın asıl manasını bilmeyen avâmdan kimseler bu hali gördüklerinde, semâ‘nın sırf oyun ve eğlenceden ibaret olduğu kanaatine kapılmışlardır.<sup>484</sup> Hal böyle olunca Cüneyd-i Bağdâdî’nin semâ‘ için uygun zaman, mekân ve ihvana yaptığı vurgunun ne kadar yerinde olduğu anlaşılmaktadır.<sup>485</sup>

Tartışmalı bir konu olması itibariyle semâ‘nın dinî ilimlerin de gündeminde olduğunu ifade eden Hücûvîrî, fukahânın, çalgı aleti olmaması ve kalpte kötü duygular uyandırmaması halinde semâ‘ya mübah hükmünü verdiklerini belirtir.<sup>486</sup> Hücûvîrî’nin bu konudaki görüşü ise, kalpteki tesirinin tespiti kesin olarak mümkün olmadığı için bir genelleme yapılamayacağı ve bu sebeple de semâ‘nın hükmünün duruma göre değişeceği yönündedir. İlk olarak hükmü belirleyen bir unsur olan semâ‘ ehlini, ‘manayı dinleyen’ ve ‘sesi dinleyen’ olmak üzere ikiye ayıran Hücûvîrî, her iki durumda da fayda ve zararın beraber bulunduğu bahseder. Bu da semâ‘nın kişinin kalbinde uyandırdığı duyguyla alakalıdır. Şayet bu duygu hak ise semâ‘nın herhangi bir sakıncası yoktur. Aksi takdirde kalpte meydana gelen duygu bâtil ise semâ‘nın hak olduğundan bahsedilemez. Bu durumda hak ehli olanlar ve bâtila sapanlar olmak üzere iki grup ortaya çıkar. Semâ‘, manayı işiten hak ehlinin marifetini artırırken, sadece sese kulak verenlerin dalaletini artırmaktadır. Bunlar dikkate alınmaksızın hükümlerden hiç biri için mubahta olduğu gibi genelleme yapılamaz. Şayet kalpteki tesiri helâl ise helâl, haram ise haram, mübah ise mübahdır.<sup>487</sup> Bunlara ek olarak Kuşeyrî hocası Ebû Ali ed-Dekkâk’ın (ö. 405/1015), semâ‘ ehline göre avâm, zâhid ve muhakkik için sırasıyla haram-mubah-müstehap

<sup>482</sup> Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 655; Semâ‘ esnasında yapılan hareketlerin, organların semâ‘ edişi olduğunu düşünenler de vardır. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 558; Bu manada Hücûvîrî’nin naklettiğine göre bir grup semâ‘nın huzura/vuslat vesile olduğunu öne sürmüş ve semâ‘nın vuslat hâlinde ‘kulağın payı’ olduğunu ifade etmiştir. Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 654; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 461.

<sup>483</sup> Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 664; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 469-470; İshâd Abdülhâdî Kandîl ise raks konusunda mübah ve haram gibi farklı kabullerin olduğundan bahseder. Mesela Sülemî mübah görenlerdendir. Ebû Saîd b. Ebi’l-Hayr’ın da aynı şekilde semâ‘ya ve raks düşkün hatta raksın müridler için nefsi arzularından kurtulmalarına yardımcı bir riyâzet olarak kabul ettiğini ifade eder. Hatta Mevlevîler’in tarikatlarını vecd-semâ‘-raks üzere kurmuşlarından ve Avrupa’da ‘rakkas dervişler’ diye bilindiklerinden bahseder. Bkz. Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, (dipnot) s. 663-664.

<sup>484</sup> Bu anlamda Serrâc, semâ‘ ehline dair yaptığı tasnifte avâmı ayrı değerlendirmiş, güzel sese kulak veren bu grubun dinledikleri şeyin içeriği mübah olduğu ve çalgı aleti bulunmadığı sürece semâ‘ etmelerini caiz görmüştür. Bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, s. 344-349.

<sup>485</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, s. 343.

<sup>486</sup> Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 649; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 457. Hücûvîrî fukahânın bu konudaki hükmünün dayanağına ilişkin herhangi bir kaynağa atıfta bulunmaz.

<sup>487</sup> Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 650-651; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 458-459.



şeklinde hüküm verdiğini aktarır. Dekkâk bu hükümleri verirken nefsin semâ'dan pay sahibi olup olmamasına dikkat etmiştir.<sup>488</sup> Zünnûn (ö. 245/859) da buna işaret ederek "Semâ' kalpleri Hakk'a çeken hak bir vârittir. Kim Hak ile ona kulak verirse Hakk'a erer, kim de nefsi ile dinlerse zındıklığa düşer" demiştir.<sup>489</sup> Bu manada Şiblî (ö. 334/946) de semâ'nın zâhir ve bâtın ayrımına dikkat çekerek zâhirine bağlananlar için fitne, bâtını anlayanlar için ise Hakk'tan bir ibret olduğunu ileri sürer.<sup>490</sup> Cüneyd-i Bağdâdî semâ' meclisini ilim meclisleri gibi rahmetin indiği yerlerden saymış ve bu rahmetin gerekçesini de semâ' ehlinin yalnızca Hakk'a kulak vermeleri ve yalnızca vecd hâli sebebiyle hareket etmeleri şeklinde açıklamıştır.<sup>491</sup>

Semâ'nın tasavvuf ehli içerisinde de tartışmalı bir konu olduğu, belli gerekçelerle semâ'dan uzak duran sûfilerin varlığından anlaşılmaktadır. Bunların gerekçelerini on ayrı maddede sıralayan Hücûvîrî'ye baktığımızda genel anlamda nağmeli şiir/şarkı bağlamında meseleyi değerlendirdikleri ve hak-bâtıl ayrımının zorluğuna işaret ederek semâ'yı sakıncalı buldukları dikkat çeker.<sup>492</sup>

Sonuç itibarıyla semâ', müptedilerin himmetlerini Allah'a yöneltmelerine yardımcı olması umulan bir vasıta. Bu anlamda alışkanlık haline getirilerek araç olmaktan çıkarılıp amaç haline getirilmesinden sakındırılmıştır. Bu manada Hücûvîrî şeyhinin "Semâ' aciz olanların azığıdır, vuslata erenlerin semâ'ya ihtiyacı yoktur" sözünü, gaye hâsıl olduktan sonra semâ'ya ihtiyaç kalmayacağı şeklinde açıklar.<sup>493</sup> Avâmın semâ' meclislerinden uzak tutulması ise semâ'nın manasını bilememeleri sebebiyle semâ' ehlinin vecd hâlindeki hareketlerini yanlış yorumlamalarındandır. Bunun neticesinde tasavvuf ehli içerisinde, oyun eğlence düşkünü grupların varlığı iddia edilmiştir. Semâ'nın hükmü konusunda ise dinlenenin nazım ya da nesir oluşundan ziyade ifade

<sup>488</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 548.

<sup>489</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 652; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 459.

<sup>490</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 653; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 460.

<sup>491</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 343; krs. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 548.

<sup>492</sup> Semâ' edenlerin yanı sıra belli gerekçelerle ya da menfi hüküm vermeleri sebebiyle semâ'dan uzak duranlar da mevcuttur. Bir grup Hz. Peygamber ve ashabının nağmeciilere tavrını örnek alarak semâ'yı mekruh görmüş ve meseleyi özellikle *ğınâ/şarkı* özelinde ele almıştır. Diğer bir grup ise şeytanın da güzel sesi kullandığını ve bunu hak olarak gösterebileceğini öne sürerek semâ'yı mutlak manada haram kabul etmiştir. Başka bir grup içlerindeki müridlerin nefislerinin bu işten pay sahibi olmasından endişe duydukları için semâ'dan geri durmuşlardır. Bir diğeri ise semâ' ehlinin Hakk'ı dinleyen ve nefsinin dinleyen olmak üzere ikiye ayrıldığını kendilerinin ise bu iki gruba da dâhil olmadıklarını belirterek uzak durmayı daha uygun görenlerdir. Diğer grup ise avâmın dereceleri itibarıyla semâ'dan kast edileni anlamadıkları için semâ'nın fitneye sebebiyet vermesinden çekinmişlerdir. Hz. Peygamber'in boş işleri terki emrettiğini ileri sürerek ellerinden gelen bütün meşguliyetlerden kurtulmak istedikleri için uzak durmuşlardır. Havâs ehlinden bir grup da vuslata erdikten sonra semâ'nın bir değeri olmadığını hatırlatarak semâ'dan geri durur. Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 372-374; Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 659-660; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 465-466.

<sup>493</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 653; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 460; Hücûvîrî şeyhinin akranlarından olan müteahhir dönemden- Ebû Ahmed el-Muzaffer b. Ahmed b. Hamdân'a uğradığını ve semâ' etmeyi arzuladığını bildirir. Şeyh kavvâli ve bazı çalgı aleti çalan kimseleri çağırır ve Hücûvîrî de semâ' eder. Vecd hâlinin coşkusu hafifleyince şeyh Hücûvîrî'ye halini sorar ve Hücûvîrî de oldukça memnun olduğunu ifade eder. Bunun üzerine Hamdân, tasavvufî terbiyede mesafe kat ettikçe semâ'ya ihtiyaç duymayacağını aynı hazzı -dinleyeni rahatsız eden- karganın sesinde dahi duyabileceğini vurgular. Bunun sebebinin ise, müşâhedeye erdikten sonra semâ'nın yani birinin söylemesine dayalı dinlemenin etki ve hâkimiyetinin azalacağıyla açıklar. Ardından da bu mertebeye ulaşana kadar semâ'yı adet haline getirmemesini tavsiye eder. Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 385; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 231-232.

ettiği mana, nağmeli olduğu durumlarda ise sese mi yoksa manaya mı kulak verildiğine dikkat edilmesi gerekir. Zira semâ'da asıl olan manayı idrak edebilmektir, aksi takdirde yalnızca nağmeyi dinlemek burada kastettiğimiz semâ'nın kapsamı dışında kalmaktadır. Kaldı ki semâ'nın gayesi, nefse hoş gelen ses-nağme dinlemekten ziyade kalpte var olan vecdi duymaya çalışmak, bundan sonra da halin daha iyiye gitmesine vesile olmasıdır. Bu sebeple kişinin semâ'dan beklentilerini yüksek tutarak hem aklen hem de kalben kendisini hazırlaması gerekir.

### 3.3.3. Fenâ ve Bekâ Konusu

Lügatte “yok olma ve sabit kalma/devamlı olma” anlamlarına gelen<sup>494</sup> fenâ ve bekâ kavramlarını sûfiler, Cüneyd-i Bağdâdî başta olmak üzere tevhid meselesini izahta kullanmışlardır.<sup>495</sup> Bu manada tevhidi anlama ve sahih bir imana sahip olma adına yapılan ve her türlü arınmayı/terki içerisinde barındıran seyre *fenâ* adını vermişlerdir.<sup>496</sup> Fenânın karşımıza çıkan birden çok kullanım şekilleri ise bu süreçte ‘yok olan’ ve ‘terk edilen’ şeylere izafe edilerek meydana gelmiştir.<sup>497</sup> Aynı zamanda Hücûrî, bu kavramların birer tasavvuf ıstılahı olmalarının yanı sıra diğer ilimlerde de kullanıldıklarını belirterek, kelâm-fıkıh âlimlerinin, dünyanın fâni, ahiretin ise bâki olduğunu bu kavramlarla ifade ettiklerine dikkat çeker.<sup>498</sup> Hücûrî böyle yaparak bazı terimlerin, farklı manalara karşılık gelmekle beraber, bütün bir dinî düşünceyi şekillendirecek ölçüde diğer alanlarda da kullanıldığını ortaya koymuştur.

Fenâ-bekâ kavramlarına dair ilk izahta bulunan kişinin, Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890) olduğunu ifade eden Hücûrî, bu kavramları Harrâz'a nispet ettiği Harrâziyye fırkasını anlatırken ele alır. Hücûrî ifadelerinde, Harrâz'ın *ilk* oluşunu, kavramları kullanım ve tanımlamasına mı yoksa yeni bir yorum getirmiş oluşuna mı dayandığını belirtmez. Konuya dair Hücûrî'nin ifadelerinde de tam bir netlik söz konusu değildir. Aynı zamanda bu kavramlarla söz konusu fırka arasında kurduğu irtibatın gerekçesine dair de bir açıklamada bulunmaz.<sup>499</sup> Harrâz'dan önce doğrudan fenâ kavramı kullanılmamakla beraber bu ifadenin kapsamı içerisine girebilecek, zühd, terk, dünya sevgisinden uzaklaşma, arzuları yalnızca Allah'a hasretme, mâsivânın kişiyi meşgul etmemesi, kişinin kendi haline ve mertebesine değer atfetmemesi gibi ifadeler aslında

<sup>494</sup> Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 112, 442; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 70, 134-135.

<sup>495</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 277-282. Bu ifadeyi, Harrâz, tevhidin fenâ hâlinde idrak edileceğini ardından gelen bekâ hâlinde ise bu idrakin yaşantıya tatbik edileceğini ileri sürmüş, bu anlamda fenâ ve bekâ hâllerinin tevhid ile ilişkisi noktasında sonraki sûfileri etmiştir şeklinde değiştirmek, Hücûrî'nin Harrâz'ın öncülüğüne yaptığı vurguyu anlamaya yardımcı olabilir.

<sup>496</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 277.

<sup>497</sup> Sonraki dönemlerde fenâ fi'l-kusûd, fenâ fi'ş-şuhûd, fenâ fi'l-vücûd gibi ifadelerin vahdet-i vücûd anlayışının, fenâ fi'ş-şeyh, fenâ fi'r-resûl, fenâ fillah ve bekâ billah gibi birbiri ardı sıra gelen kullanımların ise tarikatların etkisiyle şekillendiğini ileri sürülmüştür. Mustafa Kara, “Fenâ”, *DİA*, XII, 334; Tek, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 187.

<sup>498</sup> Hücûrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 481; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 304.

<sup>499</sup> Hücûrî, Seyyâriyye fırkasını cem-tefrika kavramlarıyla irtibatlı ele almıştır. Bunu da fırka mensupları arasındaki –kendisinin de birkaçını gördüğü- mektuplaşmalarda cem-tefrika kavramlarının ön plana çıkmasına bağlar. Bkz. Hücûrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 493. Ancak bu çeşit açıklamaları her fırka için görmek mümkün değildir; Seyyâriyye'nin ayrıcalıklı yönlerinden biri de, Hücûrî'nin tasnif ettiği fırkaların birçoğunun aksine, Seyyâriyye'nin varlığına dair çağdaş kaynaklarda bilgilerin yer almasıdır. Bkz. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 78.

fenâya işaret etmektedir. Bu sebeple Hücûvîrî, Harrâz'a yaptığı atıfla Harrâz'ın, mana itibariyle mevcut olan bir meseleye yeni bir isim ve yorum getirdiğini kastettiği söylenebilir.

Gayesi tevhidi idrak olan fenâ sürecinde, kişinin yaradılışla kazandığı beşerî vasıflarının tasfiyesi söz konusudur. Nitekim bu manada sûfiler, kötü vasıfların yok olmasını fenâ, onların yerine güzel vasıfların geçmesini ise bekâ kavramlarıyla ifade etmişlerdir.<sup>500</sup> Beşerî vasıfları, fiil, ahlak ve hâl olmak üzere üçe ayıran Kuşeyrî, bunların her birinde fenâ ve bekânın yaşandığını belirtir. Söz gelimi yasaklanmış işleri terk ederek yapılması uygun olanlarla meşgul olmayı fiildeki, kötü huyların terk edilerek iyi huyların onların yerini almasını ahlaktaki ve son olarak bütün âlemden yüz çevirerek Hakk'a yönelmeyi hâldeki fenâ-bekâyâ örnek verir.<sup>501</sup> Burada sözünü ettiğimiz fenâ olunan şeylerin tamamı, aslında varlığı itibariyle devam etmekle birlikte kişinin onlara olan ilgisi ortadan kalkmıştır. Bunu *gaybet* kavramıyla ifade edecek olursak, kişinin çevresindeki her şeyden habersiz hale gelerek bütün dikkatini Hakk'a yöneltmesi diyebiliriz.<sup>502</sup>

Kuşeyrî'nin yaptığı üçlü tasnife benzer şekilde bir derecelendirmeye giden Hücûvîrî, ahlaklanmaya dayalı anlayışın fenânın ilk derecesine tekabül ettiğini, bundan sonra ise havâssın anladığı şekliyle, kulun iradesinden fâni olarak Allah'ın iradesine tabi olmasının geldiğini belirtir.<sup>503</sup> Bundan kastedilen, ahlaklanmanın yanı sıra gerek dünyadan gerekse ona dair arzulardan bedenen ve kalben uzaklaşmadır. Bu anlayışın, fenâ-bekânın en üst derecesi olduğundan bahseden Hücûvîrî, kişinin her bir fenâda yaşadığı arınma sebebiyle tevhidin asıl maksadını kavrayacağını vurgular.

Ahlaklanma ve arınma suretiyle yaşanan fenâ hâlinin Hücûvîrî'nin de ifade ettiği şekilde belli derecelerinin olması, bazı kimseler tarafından, velâyetin kemâlini ifade eden bir *son* olarak anlaşılmıştır. Bunun neticesinde mükellefiyetlerin artık kendilerinden düştüğünü iddia eden bu kimselerin ibâhî tavırlar sergilediği görülür. Tasavvuf ehli içerisinde bu tür hareketlerin yaygınlaşmasıyla ya da böyle bir zümrenin olduğu düşünölmeye başlayınca sûfiler bir çözüm arayışına yönelmişlerdir. Tam da bu noktada bir problem olarak karşımıza çıkan fenâyâ, Harrâz, *bekâ* kavramını ekleyerek çözüm sunmuş, böylece ahlakın güzelleşmesinin vesair bağlardan kurtulmanın *devamlı* olduğunu vurgulamıştır. Bu durumda bekâ kavramıyla, kişinin yaşadığı fenâ sürecinin/ahlaklanmanın devamlılığı zorunlu hale getirilmiş ve mükellefiyetlerin gereksizliği şeklindeki yanlış düşünönceye yer kalmayacaktır. Nitekim Hücûvîrî "Havâss,

<sup>500</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 148.

<sup>501</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 148.

<sup>502</sup> Başka bir ifadeyle her şeyden gafil olmuştur. Bu durumu *gaybet* ve huzur hâliyle irtibatlandırdığımızda *gaybetin* olumlu ve olumsuz olmak üzere iki yönü dikkat çeker. Bunlardan 'Hakk'tan gafil olmak' manasındaki olumsuz, 'halktan yüz çevirmek/habersiz olmak' şeklindeki ise olumlu manasıdır. Fenâ ile irtibat kurulan halktan yüz çevirme şeklindeki olumlu manasıdır.

<sup>503</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 385, 481; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 305.

fenâ kavramını velâyetin kemâli için kullanmaz” diyerek fenâ anlayışındaki bu hataya işaret eder.<sup>504</sup>

Netice itibariyle buraya kadar bahsettiğimiz fenâ-bekâ, yaradılışla gelen süfli vasıflardan (fiil-hâl-huy), çeşitli riyâzet ve mücâhede neticesinde kurtulmayı ifade eden daimi bir arınma ve ahlaklanma sürecidir. Bu sürecin tevhidin idrakine ve imanın hakikatine götürmesi beklenir. Hal böyle olunca ahlâkî yaşantının tamamıyla fenâ yolculuğundan ibaret sayılması anlam kazanmaktadır.<sup>505</sup> Nitekim Hücûvîrî’nin, Harrâz’ın tasavvufa dair bütün düşüncelerini bu kavramlarla ifade ettiğini belirtmesi, aslında fenâ ve bekânın bu yönde bir kapsayıcılığı olduğuna işaret eder.<sup>506</sup>

Kişinin ahlaklanma süreci içerisinde çoğunluğun vehbî<sup>507</sup> olarak kabul ettiği bir fenâ tecrübesi/hâli daha söz konusudur. *Fenâ fillâh* da denilen bu hâlde kişinin, müşâhedenin etkisiyle kendisinden ve bütün çevresinden habersiz hale geldiği ifade edilir. Bu manada Harrâz fenânın ilk derecesinin, dünya ve ahirete dair arzuların kurtulmak ve bu kurtuluşun farkında olmak, ikinci derecesinin ise farkındalığın ortadan kalktığı bu sebeple de Hakk’tan ne gelirse onunla kaim/bâki olmaktan ibaret olduğunu ifade eder.<sup>508</sup> Özellikle Bayezîd ve Hallâc gibi sekr ehli sûfilerin, yaşadıkları bu hâli ifadeden aciz kalarak *ittihâd*ı çağrıştıran şath türü ifadeleri, Hücûvîrî’nin *küllî fenâ* diye belirttiği sakıncalı bir anlayışa sebebiyet vermiştir.<sup>509</sup> Oysa kişi yaşadığı hâlin etkisiyle gerek kendisinden gerekse çevresinden habersiz bir hâlde, yalnızca Hakk’ın hâkimiyetini hissettiği için kendi varlığının Allah’ın varlığında silindiğini düşünmektedir. Bu tür söylemlerin doğurduğu sorun ise Allah-kul ayrımının ortadan kalkması anlamına gelen ittihâd düşüncesidir. Bu tür ifadeler karşısında işin aslını -Hücûvîrî’ye göre zât-sıfat ayrımını- bilmeyen ve ifadenin yalnızca zâhir manasına göre hüküm veren kimseler, bu tür fenâyı ‘zâtın zâtta yok olması’ şeklinde anlamışlardır.<sup>510</sup> Bu sorunun çözümündeki merkezî kavram ise aynı şekilde *bekâdır*. Çünkü mutlak manada fenâ zâtın ortadan kalkmasını gerektirirken böyle bir durum söz konusu olamayacağı için bekânın asıl fenânın ise mecaz olması zorunludur. Bu manada bekâ, Allah ile kul arasındaki ayrılığın

<sup>504</sup> Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 481; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 305; Ekrem Demirli fenâdan sonra bekânın gelmesi zorunluluğunu, “Tasavvufun bir nihayeti var mıdır?” sorusuna verdiği cevapla açıklar. Bkz. Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine*, s. 39.

<sup>505</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 282.

<sup>506</sup> Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 480; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 304.

<sup>507</sup> Bir diğer tartışma ise fenânın kesbî mi yoksa vehbî mi olduğu meselesidir. Bu manada vehbî olduğunu kabul edenler fenânın sürekli olduğu görüşünü savunanlardır. Çünkü Allah verdiği bir ihsanı geri almaz. Kelâbâzî karşı görüşlere de yer vermiş ve sonuç itibariyle kesbî olmasının imkânsız olduğu kanaatine varmıştır. Bkz. Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 146-147.

<sup>508</sup> Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 144-145; Harrâz fenâ ve bekâyı, kişinin yaptığı ibadetleri Hakk’ın lütufları karşısında eksik ve değersiz görerek/onlara güvenmeyerek nefesine bir değer atfetmemesi ve her şeyi Hakk’a nispet etmesi şeklinde açıklar. Harrâz’ın bu ifadesindeki fenâ, kişinin amellerine devam etmekle beraber bunları kendi filleri olarak görmemesi, bekâ ise Allah’ın lütufları karşısında her şeyi Allah’a nispet etmesi anlamındadır. Bkz. Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 485; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 308.

<sup>509</sup> Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 483; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 306; Bayezîd-i Bistâmî’nin şathiyyât türü söylemleri için bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, s. 459-477.

<sup>510</sup> Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 482-483; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 306; Sûfiler nefis terbiyesine ilişkin ‘terk etme, defetme, yok etme’ şeklindeki ifadelerinde, beşeriyetin ve mükellefiyetlerin her zaman kâim olduğunu ve onlar için bu tür bir tavrın söz konusu olamayacağını özellikle vurgulamışlardır. Hücûvîrî, Bkz. *Keşfü’l-mahcûb*, s. 384; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 231.

yani ‘muhâlefetün li’l-havâdis’ inancının korunduğu beşeriyete dönüşü ve bunun devamlılığını ifade eder. Bu yönüyle *cem* hâlinden sonraki *fark* hâline karşılık gelmektedir. Bu tür bir fenâ, yaşandığı ana nispetle gelip geçici, ancak etkisi ve sonuçları bakımından kişinin asıl vasıflarını kazandığı bir tecrübedir.<sup>511</sup> Zira kişi bundan sonra mutlak manada fâil ve mülk sahibinin Allah olduğunu idrak ettiği için kendisi bir varlık iddiasında bulunmaz. Bu sebeple kişinin beşerî/süfli vasıflarını terk ederek Hakk’ın övdüğü vasıflarla donanmasına başka bir ifadeyle Hakk’ın ahlakıyla ahlaklanmasına işaret olarak *bekâ billâh* kavramı da kullanılmıştır. Kişi bekâ haline geldiğinde beşerî varlığına tekrar büründüğü için daha doğru bir ifadeyle beşeriyetini fark etme haline döndüğü için beşerî vasıflarındaki arınma aynı şekilde kazanılan yeni mertebe ve makamlarda devam eder. Çünkü kişi fenâdan sonra kazanımları itibariyle değişmiş olsa da varlığının gereği olarak tasfiyeye devam etmek durumundadır. Aksi halde tasfiyenin ya da ahlaklanmanın son bulduğu nihayete ulaştığı fikri yukarıda da belirttiğimiz ibâhî düşünceye sevk edecektir.

Cüneyd-i Bağdâdî “Önce beni benden aldı sonra beşeriyetimi bana geri verdi”<sup>512</sup> şeklindeki ifadesiyle hem yaşadığı fenâyı hem de ardından gelen bekâyı açıklamaktadır.<sup>513</sup> Aynı zamanda fenânın en üst aşaması diyebileceğimiz bu durumda dahi ittihâddin söz konusu olmadığını, Allah ve kul arasındaki ayrımın her durumda var olduğunu vurgular.<sup>514</sup> Kişi bu hâlde yalnızca Hak tarafından kendisine hâkim olan gücü hissedebildiği için kendi varlığını Hakk’ın varlığında yok olmuş olarak görür ve aralarındaki ayrımın farkına varamaz.<sup>515</sup> Cüneyd-i Bağdâdî fenâ hâlini izahı tamamladığı “Bu iş bana görününce başlangıçta olmamış gibi oldum (yaratılmazdan önceki hâlime döndüm)”<sup>516</sup> ifadesine gelince, yaradılışla kazanılan vasıfların terk edilmesine atıftır. Bu manada ahlaklanmayla başlayarak tevhidi anlamakla neticelenmesi umulan bu süreçte, yalnızca Hakk’ın varlığının hissedildiği fenâ hâlinden sonraki bekâda ahlaklanma ve arınma devam ettiği için bir döngü söz konusudur.<sup>517</sup>

Fenânın zâtın/beşeriyetin zâtta yok olması şeklinde ittihâd düşüncesine zemin teşkil eden bir sorun, bekânın ise bu fenâ hâlinin bittiğini ve beşerî varlığa dönüşü ifade eden bir çözüm olduğunu ortaya koyduktan sonra tartışma sonlanmıştır. Ancak diğer yandan

<sup>511</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 385; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 231; Daha genel anlamda sekr/fenâ hâlinden sahv hâline geri döndürülme de denilebilir. Bkz. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 29-30.

<sup>512</sup> Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî; Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, ty., s. 230.

<sup>513</sup> Aynı zamanda bu ‘yok olma’ halini Allah’ın yokken var etmesine kıyasla varken yok ettiği şeklinde açıklar. Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 230.

<sup>514</sup> Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 157.

<sup>515</sup> Allah ile kul arasındaki bu yakınlığı Harrâz’ın ifadelerinde de görmek mümkündür. Bu anlamda bkz. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 17-18. Karamustafa, Harrâz’ı ele aldığı bu kısımda, ne Hücvîrî’nin fırka tasnifine ne de Harrâz’ın fenâ-bekâ konusundaki imamlığına değinmiş, Cüneyd-i Bağdâdî’nin tevhid anlayışını anlatırken fenâyı yer vermiştir. Cüneyd-i Bağdâdî’nin söz konusu kavramlara dair en çok izahatta bulunanlardan biri olması bu durumu açıklığa kavuşturmaktadır. Nitekim Hücvîrî’nin fırka tasnifinin çıkmazlarından biri, kavramları nispet ettiği kişilerin aksine o kavramlara getirdiği açıklamalarıyla meşhur olmuş başka kimselerin olmasıdır.

<sup>516</sup> Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 230; Tevhidin gerçekleştiğini ifade eden bu cümle ihlas ve beklentisizliğe işaret sayılmıştır. Bkz. Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine*, s. 40.

<sup>517</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 279.

çözüm olan bekâ ile ilgili Hakk'ın vasfı olan bekânın insanın da vasfı haline gelmesi şeklinde ifade edebileceğimiz *hulûl* iddiası ortaya çıkar. Bu sorunu, kadîm-hâdis ayrımıyla ele alan Hücûvîrî, böyle bir durumun yalnızca bekâ vasfında değil diğer bütün vasıflarda ortaklığı gerektireceğine işaret eder. Söz gelimi bundan sonra şeriatı koyan ile ona tabi olanın birbirinden ayrıştırılması mümkün değildir. Bunun kaçınılmaz neticesi ise mükellefiyetlerin bağlayıcılığının ortadan kalkması ve buna bağlı olarak dinin ifsadıdır.<sup>518</sup> Oysa sûfîler beşerî vasıfların yerine Hakk'ın vasıflarının geçmesini değil, ahlakın güzelleşmesini kast etmişler, fenâ ve bekânın da insanın bütün vasıflarında olduğu gibi hâdis olduğunu vurgulamışlardır. Kaldı ki kastedildiği gibi Allah'ın bekâsında ortaklık söz konusu olsaydı değişimden bahsedilemezdi.

Kelâbâzî'nin "Fenâdan avdet caiz midir?" sorusuyla tartışmaya açtığı mesele, kendinden geçme hâliyle, vasıflardaki değişimin birbirinden ayırt edilmesiyle çözülmektedir.<sup>519</sup> Bu ifadede kast edilen fenâdan sonra beşerî varlığa avdet ise bu zorunlu ve kaçınılmazdır. Kastedilen fenâdan sonra kazanılan güzel vasıfların, elde edilen kazanımların ya da ulaşılan derecelerin kaybedilmesi şeklindeki beşerî vasıflara avdet ise bu söz konusu değildir. Fenâyı da bekâ gibi sürekli ve daimi kabul edenlerin<sup>520</sup> bundan fenâ hâlinin süresini değil neticelerini kast etmiş olmaları gerekir.

Sonuç itibariyle ilki, daimi bir ahlaklanmayı ve her türlü arınmayı ifade eden diğeri ise bu sürecin gayesi ya da neticesi diyebileceğimiz kişinin her şeyden soyutlandığı yalnızca Hakk'ın varlığını hissettiği süreli/anlık olmak üzere iki çeşit fenâ söz konusudur. Başka bir ifadeyle ilki mücâhede ve ibadetlere devam etmek suretiyle yaşanan terakkiyi, diğeri ise bu terakki neticesinde olabilecek müşâhedeyi ifade eder. Bu iki durumda da ortaya çıkan hatalı ve yanlış anlayışların çözümü bekâ kavramıyla olmuştur. Ahlaklanmada sürekliliği ifade eden bekâ, ikinci durumda tam aksine anlık oluşu ifade eder. Böylece gerek ibâhî gerekse hulûlî anlayışların, Ehl-i sünnet çizgisi içerisinde olmayı ve her durumda mükellefiyetlerin devamlılığını zorunlu gören sünî tasavvuf içerisinde varlıklarını sürdürmelerinin imkânsız olduğu ortaya konmuştur. Bu göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu meseleye dair hassasiyetini eserin tamamında vurgulayan Hücûvîrî için mükellefiyetin varlığının devamını temsil eden bekâ hali, elbette fenâdan daha değerli ve önemlidir.

Tasavvuf kendi iç eleştiri sistemini geliştirerek, gerek sapkın gerekse aşırı zümrelere karşı dışarıdan bir müdahaleye gerek olmaksızın, fiillerin hangisi sapkınlık hangisi aşırılık hangisi olağan ortaya koymuştur.<sup>521</sup> Zira bu bir ilim disiplini için şart kabul edilmiş, bir bakıma, şeriat sınırı içerisinde kendi bağımsız alanlarının olması gerektiği vurgulanmıştır. Nasıl ki şeriatın akide ve muameleye dayalı hususlarında hüküm verme selahiyetine sahip ilimlerin otoritesi kabul edilmişse, tasavvufun da kendi otorite sahibi olduğu bir alanının olduğu ve bu noktada hüküm koyma hakkına sahip olduğu

<sup>518</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 485; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 307.

<sup>519</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 146-149.

<sup>520</sup> Kara, "Fenâ", *DİA*, XII, 335.

<sup>521</sup> Konunun bidatin sınırlarının belirlenmesiyle ilişkisi bağlamında bkz. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, (dipnot) s. 33-34.

savunulmuştur. Çünkü tasavvuf üst bir ahlak/dindarlık sistemidir. Sünnete muhalif olmayacak şekilde diğer ilimlerin ruhsat saydıklarını sûfilerin azimet saydığı olmuştur. Ancak bunun da sınırlarını belirlemişler ve bu sınırlar çerçevesinde olan tavırları ne sapkınlık ne de aşırılık saymamış ve bu yönde gelen eleştirilere karşı deliller sunarak kendilerini ifade etmiş, yaptıklarının şeriat sınırları içerisinde meşru bir fiil olduğunu göstermişlerdir.



## SONUÇ

Hücvîrî'nin tasavvufun bir dinî ilim olarak teşekkül sürecine katkılarını ortaya koymayı amaçladığımız bu çalışmada, bu anlamda tespitlerimizin en önemlilerinden ilki *ilmin ispatı* diğeri ise *tasavvufî fırkalar* bahsine ilişkindir. Öncelikle Hücvîrî, tasavvufta ilk defa, “bilginin varlığı” meselesini gündeme getirmiş ve bütün ilimlerin mücadele ettiği, bilgiyi ve bilebilmeyi reddeden *sofist* düşünceyle tasavvufî düşüncenin bilgi anlayışını kesin çizgilerle birbirinden ayırtırmaya çalışmıştır. Bunu yaparak tasavvufun bilgiyi ve bilinebilirliğini kabul ettiğini vurgulayan Hücvîrî'nin, tasavvufun, bilgi üretme ve hüküm koyma yetkisine sahip bir ilim olduğunu vurgulamak istediği anlaşılmaktadır.

İkinci önemli nokta ise Hücvîrî'nin tarihçiliği ile ilgilidir. Bu anlamda geniş bir tabakât bölümü ve on iki tasavvufî fırka tasnif eden Hücvîrî, fırkaların her birinde tasavvufun dinî bir ilim olarak kabulüne mani olan noktaları gidermeyi amaçlamıştır. Nitekim erken dönem tabakât müelliflerinin genel kanaati olduğu üzere Hücvîrî de, tasavvufun Hz. Peygamber'e dayanan meşru bir geleneğe sahip olduğunu, ashâb, tâbiün, tebe-i tâbiün, ilk nesil sûfiler ve kendi çağındaki sûfiler şeklinde yaptığı taksimde nesiller arasındaki sürekliliği göstererek ortaya koymaya çalışmıştır. Fırkalar taksimini ise tasavvufu, başta İbâhî ve Hulûlî zümreler olmak üzere sapkın grupların tamamından ayırtırmak adına yaptığı anlaşılmaktadır. Bu genel ayrışmadan sonra, sûfilerin artık azınlık olmaktan çıkarak muteber ve meşru imamlar etrafında belli konularda görüş birliğine varan cemaatler haline geldiklerini, sahîh fırkalar üzerinden ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca her bir fırkanın tasavvufun özüne dair geliştirdiği kapsayıcı kavramlar noktasında “Neden tek bir görüşte birleşilmediği ve her birinin ayrı bir meseleye vurgu yaptığı” şeklinde gelecek bir eleştiriye karşı, dinî ilimlerde meydana gelen mezheplerin bu şekilde bir görüş ayrılığından neşet ettiğini ve onlar için mazur görülen bu durumun tasavvuf için de mazur sayılması gerektiğini savunduğu söylenebilir.

Bunlara ek olarak Hücvîrî'nin neredeyse her konuda tartışılacak bir yön bulması da son derece dikkat çeker. Bu anlamda eser içerisinde yerine göre eleştiren, suçlayan, reddeden, aşırıya giden, sapkın/mülhid kişiler ve gruplar ve bunların karşısında muhatap olan ve bir savunma geliştiren taraflar söz konusudur. Böyle bir üslûp, meselenin özünü tespiti zorlaştırırsa da konunun farklı yönlerini görme noktasında son derece etkili olmuştur.

İlmin ispatı ve tasavvufî fırkalar hariç, Hücvîrî'nin eserinde yer verdiği konuların neredeyse tamamı hemen hemen aynı minvalde kendisinden önce Serrâc, Kelâbâzî, Mekkî ve Kuşeyrî gibi yazarlar tarafından işlenmiştir. Bu müelliflerin her birinin Cüneydî Bağdâdî'nin talebeleri oldukları düşünüldüğünde, konuları ele alma gayelerindeki ve ulaştıkları netice itibariyle aralarındaki benzerlik aynı Cüneydî geleneği sürdürmelerindedir. Böyle olunca Hücvîrî'nin düşüncelerini incelemek, meseleleri üzerinden bütün bir Sünnî tasavvuf sürecini okumak anlamına geldiği için tasavvuf tarihi açısından büyük önem taşımaktadır.



## KAYNAKÇA

- AFÎFÎ, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 2015.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2011.
- ARBERRY, A. J., *Tasavvuf: Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, Gelenek Yay., 2011.
- AŞKAR, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İstanbul: İz Yay., 2015.
- ATEŞ, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, ty.
- AYDAR, Hidayet (ed.), *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*, (10-11 Kasım 2016- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı Çalıştayı), İstanbul, Ensar Yay., 2018.
- AYGÜN, Fatma, "Eşyânın Hakikâti Sabittir" İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofestaiyye Eleştirisi, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 2, 2015, Sayfa: 827-839.
- AYNÎ, Mehmed Ali, *Tasavvuf Tarihi*, haz. Hüseyin Rahmi Yananlı, İstanbul, Büyüyenay Yay., 2017.
- el-BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-firak*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, 1995.
- BAŞER, Hacı Bayram, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul, Klasik Yay., 2017.
- \_\_\_\_\_, "Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin Tasavvuf Anlayışı", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009).
- BAŞER, Tuğba, "Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) Tasavvuf Anlayışı", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yalova, 2017).
- BOLAT, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İstanbul, İnsan Yay., 2011.
- BUHARÎ, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah el-Ca'fi, *Sahîhu Buharî*, thk. Muhammed b. Züheyr Nâsır en-Nâsır, Şam, Dâru tavku'n-necat, 2001, I-IX.
- CÂMÎ, Abdurrahmân, *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds; Evliya Menkıbeleri*, çev. Lâmiî Çelebi, yay. haz. Süleyman Uludağ – Mustafa Kara, İstanbul, Pinhan Yay., 2011.
- \_\_\_\_\_, *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*, Kahire, el-Ezherü's-Şerîfe, ty.
- CEBECİOĞLU, Ethem, "Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî", *DİA*, XX, 493.
- CHOKR, Melhem, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral, İstanbul, Anka Yay., 2002.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf, *Mu'cemü't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Kahire, Dârü'l-Fazîle, ty.
- ÇİFT, Salih Çift, "Tasavvuf Geleneğinde Hz. Ali ve Ehl-i Beyt", *Din ve Hayat Dergisi*, Sayı 23, Ekim 2014, ss. 44-47.
- DALKILIÇ, Mehmet, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İstanbul, İz Yay., 2012.

- DEMİRCİ, Mehmet, “Hâl”, *DİA*, XV, 216-218.
- DEMİRLİ, Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, İstanbul, Kabalcı Yay., 2009.
- \_\_\_\_\_, *Nazarî Tasavvufun Kurucusu Sadreddin Konevî: Hayatı, Eserleri, Düşünceleri*, İstanbul, İsam Yay., 2. bs., 2010.
- \_\_\_\_\_, “Gazzâlî ve Tasavvuf”, *Gazzâlî Konuşmaları*, yay. haz. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yay., 2012, s. 253 vd.
- \_\_\_\_\_, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, Kapı Yay., 2015.
- \_\_\_\_\_, *İslam Düşüncesi Üzerine: Söyleşiler ve Konuşmalar: “Körler ve Filler”*, İstanbul, Sufi Kitap, 2016.
- \_\_\_\_\_, “İbnü'l-Arabî ve Sema’ ”, *Keşkül Dergisi Sema’ Sayısı*, Yıl: 2006, Sayı: 7.
- \_\_\_\_\_, “"Zahirî" İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 15, Yıl: 2007, s. 219-244.
- \_\_\_\_\_, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, *Nazarîyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2/4 (Nisan 2016): s. 1-30.
- EBÛ DÂVUD, Süleymân b. Eş’as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, Vaduz, Thesaurus Islamicus Foundation, 2000, I-II.
- ERGİNLİ, Zafer, “İlk Sufilerde Nefis Kavramı: Haris Muhasibî Örneği”, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2001).
- ERKAYA, Mahmud Esad, “Tasavvufta Hakikat Kavramına Kaynak Olması Yönüyle Hârîse Hadisi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2017), 17 (2), 149-184.
- FAZLUR RAHMAN, *İslâmî Yenilenme: Makaleler II*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2018
- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hamîd, *İhyâu ulûmi’-d-din*, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2005.
- \_\_\_\_\_, *el-Munkiz mine’-d-dalâl*, nşr. Cemil Saliba-Kamil İyâd, Beyrut, Dârü'l-endülüs, 1967.
- \_\_\_\_\_, *Hakikat Arayışı: el-Munkiz mine’-d-dalâl*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa, Emin Yay, 2013.
- GÖZTEPE, Yüksel, *Tasavvufta Temel Kavramlar “Haller ve Makamlar”*: *Kuşeyrî Örneği*, Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi Yay., 2012.
- GÜLOĞLU, Nazife Vildan, “Tasavvufta Kadın Ve Ebû Abdurrahman Sülemî’nin *Zikru'n-Nisveti'l Mûteabbidâti's-Sûfiyyât* Adlı Eseri”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007).
- GÜMÜŞTEKİN, İslim, “Horasan’daki Tasavvuf Geleneğinin Bir Şarihi Olarak Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021) ve Tasavvuf Anlayışı”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yalova, 2018).
- HÜCVİRÎ, Ali b. Osman, *Keşfü'l-mahcûb*, çev. İs’âd Abdülhâdî Kandîl, Kahire, Mektebetü'l İskenderiyye, 1974.
- \_\_\_\_\_, *Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2014.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, Dâru İhyâu'l-kütüb el-Arabî, ts., I-II.

- İBN MÜNEVVER, Muhammed, *Esrârü't-tevhîd fî makâmâtî's-şeyh Ebî Saîd*, çev. İsmâ'îl Abdülhâdî Kandîl, yay. haz. Yahya Hişâb, Kahire, Dâru'l-Misriyyeti li't-Te'lif ve't-Tercüme, ty.,
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec, *Sıfâtü's-safve*, thk. Mahmûd Fâhûrî, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1985, I-IV.
- İSFAHÂNÎ, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve't-tabakâtü'l-asfiyâ*, thk. İskenderiyye mektebinin genel bir kurulu tarafından, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, 1988, I-X. / Kahire, Mektebetü'l-Hancî – Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1996, I-X.
- \_\_\_\_\_, *Hilyetü'l-evliyâ ve't-tabakâtü'l-asfiyâ; Allah Dostlarının Dünyası*, çev. Hüseyin-Hasan-Zekeriya Yıldız, İstanbul, Ocak Yay., 2015, I-XII.
- KARA, Mustafa, “Ca'fer el-Huldî”, *DİA*, VI.
- \_\_\_\_\_, “Fenâ”, *DİA*, XII.
- KARAMUSTAFA, Ahmet T., *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- KARTAL, Abdullah, *Tasavvufun Oluşumu: Şariat-Hakikat İlişkisi*, Bursa, Emin Yay., 2015.
- KÂŞÂNÎ, Abdürrezzâk, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2015.
- KÂTİB ÇELEBÎ, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. Muhammed Şerafeddin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941, I-II.
- KELÂBÂZÎ, Ebû Bekir, *et-Ta'arruf li mezheb-i ehli't-tasavvuf*, thk. Abdülhalîm Mahmud-Taha Abdülbâkî Sürûr, Kahire, Neşrû't-Türâsi's-Sûfi, 1960.
- \_\_\_\_\_, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2014.
- KNYSH, Alexander, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu, İstanbul, Ufuk Yay., 2011
- KONEVÎ, Sadreddin, *Tasavvuf Metafiziği; Miftâhu gaybi'l-cem ve'l-vücûd*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 4. bs., 2013.
- KÖLE, Yasemin, “İlk Dönem Tasavvufunda Şathiye”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2014).
- KURT, Hasan, “Şia'da Hulûl Anlayışının Etkileri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/2, c. 10, sayı: 20, ss. 5-28.
- KUŞEYRÎ, Abdülkerîm, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd b. el-Şerîf, Kahire, Müessesetü Dâru's-Şa'b, 1989.
- \_\_\_\_\_, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî ilmi't-tasavvuf*, thk. Ma'rûf Mustafa Zerrîk, Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. S. Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014.
- MAHMUD, Abdülhalim, *Muhâsibî: Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, İnsan Yay., 2005.
- MASSIGNON, M. Louis, *İslâm'ın Mistik Şehidi: Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, çev. İsmet Birkan, Ankara, Feryal Matbaa, 2006.

- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İstanbul, İrşad Yay., 2001.
- MEKKÎ, Ebû Tâlib, *Kûtü'l-kulûb*, nşr., Mahmud İbrahim Muhammed er-Rıdvânî, Kahire, Mektebetü Dârü't-Türâs, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Kalplerin Azığı*, çev. Dilaver Selvi - Yakup Çiçek, İstanbul, Semerkant Yay., 2014, I-IV.
- MELCHERT, Christopher, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, İstanbul, Klasik Yay., 2018.
- MOJADDEDÎ, Jawid A., *The Biographical Tradition in Sufism; The tabaqât genre from al-Sulamî to Jâmî*, Richmond, Curzon Press, 2001.
- MUHÂSİBÎ, Ebû Abdullah Hâris b. Esed, *el-Akl ve Felmü'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin el-Kuvvetli, Dârü'l-Fikr, 1981.
- \_\_\_\_\_, *el-Akl ve Felmü'l-Kur'ân: Aklın Mahiyeti ve Kur'ân'ın Anlaşılması*, çev. Veysel Akdoğan, İstanbul, İşaret Yay., 2006.
- \_\_\_\_\_, *er-Riâye; Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İstanbul, İnsan Yay., 2014.
- MÜSLİM, Ebû'l-Hasan Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, Dâr'ul ihya'ü't-türâsi'l-Arabî, 1956, I-V.
- NESÂÎ, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Eş'as, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (thk. Hasan Abdülmün'im şelebî), Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2001, I-XII.
- ONAT, Hasan, "İbâhiyye", *DİA*, XIX, 253-254.
- ÖNGÖREN, Reşat, "Tabakât", *DİA*, XXXIX, 295-296.
- SARUHAN, Müfit Selim, "Value Of Knowledge In Sayyed 'Alı Bın 'Usman Al-Hujwırı (Data Ganj Bakhsh)", *Akademiar Dergisi*, Yıl: 2018 (Haziran) - Sayı: 4 - S. 65-83.
- SERRÂC, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Lüma' li Ebî Nasr es-Serrâc et-Tûsî*, thk. Abdülhalîm Mahmûd-Taha Abdülbâkî Sürûr, Mısır, Dârü'l-Kütübî'l-Hadîs, 1960.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Tasavvufu: el-Lüma'*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul, Erkam Yay., 2012.
- SÜHREVERDÎ, Ebû Hafs, *Avârifü'l-meârif*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, Tevfik Ali Vehbe, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînîyye, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Gerçek Tasavvuf*, çev. Dilaver Selvi, İstanbul, Semerkant Yay., 2014.
- SÜLEMÎ, Ebû Abdurrahmân, *Tabakâtu's-süfîyye*, thk. Nureddîn Şerîbe, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Tabakâtu's-süfîyye: İlk Zâhid ve Süfîler*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa, Bursa Akademi, 2018.
- \_\_\_\_\_, "Derecâtü'l-muâmelât", *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, nşr. ve çev. Süleyman Ateş, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981
- \_\_\_\_\_, "Risâletü'l-melâmetiyye", thk. Ebu'l-Alâ Afifî, *Mecmûa-ı âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, 1953, I-III.
- eş-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, Müessesetü'l-Halebî, ty., III.

- TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali, *Keşşâf-ı istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dehrûc, (Farsça'dan Arapça'ya) çev. Abdullah el-Hâlidî, (İngilizce'ye) çev. Corc Zeynati, Beyrut, Mektebetü Lübnan, 1996, I-II.
- TEK, Abdurrezzak, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa, Bursa Akademi, 2016.
- TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut: Dârü'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009, I-VI.
- TİRMİZÎ, Hakîm, *Hatmü'l-evliyâ; Velîliğin Sonu: Velayet-Nübüvvet Tartışması*, haz. Salih Çift, İstanbul, İnsan Yay., 2006.
- TÜRER, Osman, "Ebû Nuaym el-İsfahânî", *DİA*, X, 201-204.
- \_\_\_\_\_, "Hilyetü'l-evliyâ", *DİA*, XVIII, 51-52.
- ULU, Arif "Tâbiîn", *DİA*, XXXIX, 328-330.
- ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Kabalcı Yay., 2012
- \_\_\_\_\_, *Sufi Gözüyle Kadın*, İstanbul, İnsan Yay., 2014.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, İstanbul, Kabalcı Yay., 2014.
- \_\_\_\_\_, "Hargûşî", *DİA*, XVI, 167-168.
- \_\_\_\_\_, "Hücvîrî", *DİA*, XVIII, 458-460.
- \_\_\_\_\_, "Makâm", *DİA*, XXVII, 409-410.
- \_\_\_\_\_, "Şathiye", *DİA*, XXXVIII, 370-371.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, "Hulûl", *DİA*, XVIII, 343.
- YILMAZ, H. Kâmil, "Tasavvufi Açından Ashâb-ı Suffa", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı 7, Ankara 2001, s. 9-31.

## ÖZGEÇMİŞ

1992 yılında Ordu'da doğdu. 2010 yılında Ünye Merkez Anadolu İmam-Hatip Lisesi'nden, 2015 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Ağustos 2015'te Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tasavvuf Ana Bilim Dalı'na ÖYP kapsamında Araştırma Görevlisi olarak atandı. Eylül 2015'te Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde yüksek lisans eğitimine başladı. Halen Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır.

